Emile Durkheim

Über soziale Arbeitsteilung

Studie über die Organisation höherer Gesellschaften

suhrkamp taschenbuch wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1005

Dank Apel.
XI. 93
Zürich

Die Auflösung der ständischen Ordnung hatte die Sozialtheorie des 18. Jahrhunderts vor die Aufgabe gestellt, die Organisation moderner Gesellschaften zu charakterisieren. Die klassische politische Ökonomie faßte Prozesse sozialer Differenzierung, Marktproduktion, die Verbreitung freiwilliger Kooperations- und Vertragsbeziehungen und die Entstehung von neuen Berufsgruppen unter dem Begriff »Arbeitsteilung« zusammen. Ihrem Verständnis nach ließen sich Produktivität und Effizienz marktwirtschaftlichen Verkehrs mit einer friedlichen, gerechten und fortschrittlichen Tauschgesellschaft verbinden. Diese »ökonomische« Analyse galt als gesichertes Wissen, als Emile Durkheim 1893 die Theorie der Arbeitsteilung daraufhin untersuchte, ob sie tatsächlich zu gesellschaftlicher Integration und der Solidarität der verschiedenen Gruppen führen würde. Klassenkämpfe und ökonomische Krisen nährten seinen Verdacht, daß der vertragliche Interessenausgleich dazu nicht hinreiche, solange sich die Arbeitsteilung nicht bereits innerhalb einer integrierten Gesellschaft vollziehe. Genau dies setzt aber für Durkheim die Existenz einer gemeinsamen Moral voraus, die als Grundsatz und Leitlinie einer gerechten Gesellschaftsordnung dienen muß und die nicht rein vertraglich herzustellen ist. Durkheim hatte damit ein klassisches Argument formuliert, das die Bedeutung und Eigenständigkeit gesellschaftlicher Integration gegenüber den divergierenden Einzelinteressen betonte und die stets gesellschaftlich vermittelte und vermittelbare Moral zum zentralen Thema soziologischer Theoriebildung erhob.

Die theoretischen und methodologischen Folgerungen, die Durkheims Analyse der Integrationsbedingungen arbeitsteilig organisierter Gesellschaften entstammen, bestimmen noch heute die sozialtheoretische Diskussion.

Von Emile Durkheims (1858-1917) Werken liegen im Suhrkamp Verlag außerdem vor: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*; *Erziehung, Moral und Gesellschaft* (stw 487); *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*; *Die Regeln der soziologischen Methode* (stw 464); *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*; *Der Selbstmord* (stw 431); *Soziologie und Philosophie* (stw 176).

Emile Durkheim
Über soziale Arbeitsteilung

Studie über die Organisation
höherer Gesellschaften

Mit einer Einleitung von Niklas Luhmann
Arbeitsteilung und Moral
Durkheims Theorie

Mit einem Nachwort
von Hans-Peter Müller und Michael Schmid
Arbeitsteilung, Solidarität und Moral
Eine werkgeschichtliche
und systematische Einführung
in die »Arbeitsteilung«
von Emile Durkheim

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
De la division du travail social

Für die vorliegende Ausgabe ist der
1977 unter dem Titel
»Über die Teilung der sozialen Arbeit«
erschienene deutsche Text von Ludwig Schmidts
von Michael Schmid durchgesehen worden

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Über soziale Arbeitsteilung
Studie über die Organisation höherer Gesellschaften /
Emile Durkheim. Mit einer Einl. von Niklas Luhmann »Arbeitsteilung und Moral«,
Durkheims Theorie.
Mit einem Nachw. von Hans-Peter Müller und Michael Schmidt
»Arbeitsteilung, Solidarität und Moral«,
eine werkgeschichtliche und systematische Einführung
in die »Arbeitsteilung« von Emile Durkheim. –
1. Aufl. – Frankfurt am Main :
Suhrkamp, 1992
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1005)
Einheitssacht.: De la division du travail social <dt.>
ISBN 3-518-28605-6
NE: Durkheim, Emile; EST; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1005
Erste Auflage 1992

Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 97 96 95 94 93 92

Inhalt

Zweites Buch
Die Ursachen und die Bedingungen

Drittes Buch
Die anormalen Formen

Niklas Luhmann
Arbeitsteilung und Moral
Durkheims Theorie

I

Als Durkheims Buch über die gesellschaftliche Bedeutung der Arbeitsteilung im Jahre 1893 erschien, gab es noch keine Soziologie im Sinne einer akademisch institutionalisierten Disziplin. Es gab den Fachtitel »Soziologie«, und es gab soziologische Literatur. Zum Beispiel war Simmels Studie über soziale Differenzierung 1890 erschienen. Aber es gab keine Soziologen. Es fehlte die Menge der schon vorher Bescheid wissenden, kritikbereiten Fachkollegen. Der Ideenumschlag, aber auch der Theorieverzehr verlief sehr viel langsamer als heute.[1] Der Prozeß der Übersetzung in andere Sprachen erfaßt daher erst den erkannten Klassiker. Die erste englische Übersetzung erschien 1933[2], die erste deutsche Übersetzung wird erst jetzt vorgelegt. Solche Zeitverschiebungen sind in einem rapide sich entwickelnden Fach von erheblicher Bedeutung. Sie machen es schwierig, und wir versuchen es gar nicht erst zu rekonstruieren, wie man Durkheim im Jahre 1893 lesen konnte. Wir lesen ihn als Klassiker.

Das heißt gerade nicht: ihn historisch interpretieren. Klassisch ist eine Theorie, wenn sie einen Aussagenzusammenhang herstellt, der in dieser Form später nicht mehr möglich ist, aber als Desiderat oder als Problem fortlebt. Die Bedingungen dieser Form sind historische, sie können als solche ermittelt werden.[3] Was aber der Klassiker selbst den Späteren zu sagen hat, liegt auf der

1 Ein kleines Detail: Durkheim zitiert die bereits 1890 erschienene Schrift von Simmel über soziale Differenzierung erst in einem Zusatz zur 2. Auflage (S. 91, Anm. 12) ohne Datierung als nach 1893 erschienen.

2 Siehe George Simpson, *Emile Durkheim on the Division of Labor in Society*, New York 1933. Bereits damals sprach Robert K. Merton, »Durkheim's Division of Labor in Society«, in: *American Journal of Sociology* 40 (1934), S. 319-328, von »belated English translation« (S. 319).

3 Das leisten biographisch-werkhistorische Arbeiten, etwa Steven

Ebene der Theorie. Man muß in der Analyse klassischer Texte den gegenwärtigen Stand des Faches zugrunde legen: das inzwischen gestiegene Auflösevermögen, die größere Tiefenschärfe der theoretischen und methodischen Gegenstandsprojektion. Auf der Folie veränderter Ansprüche zeichnet sich dann ab, was der klassische Text mit relativ einfachen Mitteln zusammenfügen konnte. Der Text bleibt aktuell, solange seine Problemstellung kontinuierbar ist. Er bleibt maßgebend in einem ambivalenten Sinne: Man kann an ihm ablesen, was zu leisten wäre; aber nicht mehr: wie es zu leisten ist.

Ganz anders, nämlich im Sinne von Rezeption, hatte Talcott Parsons sich auf Durkheim berufen.[4] Für Parsons ist die Leistung der soziologischen Klassiker, darunter Durkheims, eine solche des Erkenntnisgewinns, der die Grundlagen einer einheitlichen soziologischen Theorie gelegt und damit die Einheit des Fachs Soziologie konstituiert hat. Parsons meint daher, an die Problemlösung, nicht nur an die Problemstellung der soziologischen Klassik anknüpfen zu können. Das zwingt ihn, Konsistenz, nicht nur Kontinuität, in der Theoriegeschichte herauszuarbeiten. Die

M. Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, London 1973. Auf dieser Ebene meint übrigens Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim*, New York 1974, S. 30, *De la division du travail social* sei »in a certain sense an unsuccessful book«; weder sei die These bewiesen, noch komme Durkheim selbst später auf die Unterscheidung von mechanischer und organischer Solidarität zurück. Es wäre dann aber zu fragen, wie viele Klassiker der wissenschaftlichen Literaur vor diesen Maßstäben bestehen würden.

4 Vgl. *The Structure of Social Action*, New York 1937, 2. Aufl., Glencoe (Ill.) 1949, S. 301 ff.; ders., »Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems«, in: Kurt H. Wolff (Hg.), *Emile Durkheim 1858-1917*, Columbus (Ohio) 1960, S. 118-153; ders., »Unity and Diversity in the Modern Intellectual Disciplines: The Role of the Social Sciences«, in: *Daedalus* 94 (1965), S. 39-65 (die beiden letztgenannten Aufsätze auch in: ders., *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967); ders., »Durkheim Emile«, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 4, New York 1968, S. 311-320; ders., »The Life and Work of Emile Durkheim«, in: *Emile Durkheim, Sociology and Philosophy*, New York 1974, S. XLIII-LXX.

Klassiker werden zu »founding fathers« seiner eigenen Theorie. In dem Maße, als die eigene Theorieleistung Parsons' in ihren besonderen Konturen sich abzeichnet, wird es jedoch schwierig, ein rezeptives Verhältnis zur Klassik durchzuhalten; denn das hieße, die Parsonssche Theorie des allgemeinen Aktionssystems als legitimes Erbe anerkennen – oder Interpretationskontroversen als Erbstreitigkeiten anzuheizen. Es empfiehlt sich daher, im Verhältnis zum Klassiker-Text nicht unbedingt Konsistenz, sondern nur Kontinuität zu suchen[5] und dies am Leitfaden von Problemstellungen, nicht unbedingt von Problemlösungen durchzuführen. Auch die größer werdende zeitliche Distanz und die unentschieden-pluralistische Theorielage der Gegenwart ermutigen zu diesem Schritt.

Ohnehin muß man den »Katalysator« der Ausdifferenzierung eines besonderen Faches Soziologie in einer zentralen Problemstellung suchen und nicht in einer bestimmten Theorie.[6] Das Problem kommt auf in dem Maße, als es schwierig wird, sich vorzustellen, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist. Parsons beruft sich gern auf die Art, wie Hobbes mit Hilfe von Annahmen über den Naturzustand das Problem der sozialen Ordnung stellte[7]; aber das war auf Politik, nicht auf Sozialität gemünzt. Eher findet man ein Suchen nach Grundlagen der Sozialität in der Moraltheorie – so wenn Adam Smith die Fundie-

5 »History is the realm of continuity, not of consistency«, formuliert für einen anderen theoriegeschichtlichen Zusammenhang Aram Vartanian, *Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton, N.J. 1953, S. 9.

6 Vgl. dazu Shmuel N. Eisenstadt/M. Curelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*, New York 1976, insb. S. 55 ff. Eisenstadt sagt, zu einer spezifisch soziologischen Theorietradition sei es durch einen Wechsel der Problemstellung gekommen. Nicht mehr, wie soziale Ordnung entstanden und zu erklären sei, sondern wie sie möglich sei, sei das Problem, an das relevante Theorieentwicklungen anschlössen. Dem entspricht Durkheims Polemik gegen die Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Vgl. unten, S. 257 ff.

7 Zum Beispiel *The Structure of Social Action*, a.a.O., S. 89 ff. Vgl. auch John O'Neill, »The Hobbesian Problem in Marx and Parsons«, in: Jan J. Loubser u. a. (Hg.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, New York 1976, Bd. 1, S. 295-308.

rung der Moralität auf Selbstliebe kritisiert mit dem Argument: Sympathie und Altruismus bedeuten nicht, *sich selbst* an die Stelle des anderen zu setzen, sondern sich in den anderen *als anderen* einzufühlen.[8] Damit sind alle Freundschaftstheorien (und abhängig davon: alle Gesellschaftstheorien) unterlaufen, die irgendeine Art von natürlicher Gleichheit der Menschen voraussetzten.[9] Statt dessen wird die Andersheit des anderen zu dem Befund, der Sozialität – nicht nur notwendig oder förderlich, sondern überhaupt erst möglich macht.

II

Durkheim zitiert Adam Smith nicht als Moraltheoretiker, sondern als berühmten Urheber der Lehre von den Vorteilen der Arbeitsteilung. Das ist symptomatisch für seine Problemsicht und für den take off seiner Theorie. Durkheim sieht zumindest in diesem Buch rückblickend die Sozialtheorie als Theorie der Arbeitsteilung und des Vertrages. Er bricht mit dieser Theorie, weil sie utilitaristisch war und auf individuellen Nutzenkalkül aufbaute; nicht: weil sie eine Theorie der Arbeitsteilung war. Innerhalb der Theorie der Arbeitsteilung findet der Soziologe Möglichkeiten der Polemik gegen die rein individualistisch-ökonomische Ableitung des Phänomens. Damit wird der soziologische Theorieansatz gewonnen. Der Verzicht auf theorie-geschichtliche Konsistenz im Verhältnis zur ökonomisch-utilitaristischen Klassik etabliert die Eigenständigkeit des Faches Soziologie.

Daß der Bruch an dieser Stelle erfolgt, bedeutet zugleich aber auch ein Fortsetzen der Tradition; denn diese Wahl setzt voraus, daß Arbeitsteilung ein zumindest für heutige Gesellschaften zentraler Modus der Konstitution sozialer Beziehungen ist. Eine überlegt placierte Polemik erzwingt geradezu Kontinuität. Durkheims wissenschaftstheoretische Reflexion erweckt zwar den Eindruck, als ob ganz einfach eine neue Art von Tatsachen entdeckt worden sei, die sozialen Tatsachen, so daß es nun gelte,

8 *Theorie der ethischen Gefühle*, Leipzig 1926, Bd. 2, S. 528 f.

9 Im Kontext der Parsonsschen Theorie müßte man sagen: alle Sozialtheorien, die die Differenzierung der Subsysteme Persönlichkeit und Organismus nicht hinreichend beachten.

diese Tatsachenwelt streng wissenschaftlich zu erforschen. Darauf komme ich unter VII zurück. Gleichwohl wird die neue Theorie nicht einfach auf freies Feld gebaut. Sie sucht (wenn auch polemische) Anschlüsse an die relevante Tradition. Und es ist zumindest für die Anfangsentwicklung der Durkheimschen Theorie von ausschlaggebender Bedeutung gewesen, daß der Einstieg sowohl polemisch als auch theoriebautechnisch beim Problem der Arbeitsteilung gewählt wird.

Die These einer besonderen Relevanz ökonomischer Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten für die Struktur und Entwicklung der Gesellschaft, die man seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Kontext der politischen Ökonomie ausgearbeitet hatte, wird also akzeptiert, wenn auch in etwas retouchierter Form. Durkheim wählt, um den Begriff der Arbeitsteilung auf das Begriffsniveau einer soziologischen Gesellschaftstheorie zu bringen, den Weg der Generalisierung des Konzepts. Der Begriff wird (S. 83 ff.) auf nichtökonomische Bereiche ausgedehnt, bis die Begriffskomponente »Arbeit« in der Vorstellung der »Teilung sexueller Arbeit« jede spezifische Kontur verliert. Die Nachfolger schlüpfen deshalb aus der Begriffshülse der Ökonomie und sprechen allgemeiner von sozialer Differenzierung, Rollendifferenzierung, Systemdifferenzierung. Für Durkheim hat jedoch die Beibehaltung des Begriffs der Arbeitsteilung den Vorteil einer Gleitschiene, die es ermöglicht, Illustrationen und Argumente aus dem Bereich wirtschaftlicher Produktions- und Dienstleistungsprozesse in den Kontext einer Gesellschaftstheorie einzubringen, die allgemeine, alle Lebensbereiche übergreifende Geltung zu haben beansprucht.

Durkheims Text läßt im übrigen genau erkennen, was ihn veranlaßt, die Ausweitung des Begriffs der Arbeitsteilung zu stoppen und Arbeitsteilung gegen einen allgemeineren Begriff der Differenzierung abzugrenzen. Es ist dies das Problem der Pathologie, das Problem des abweichenden Verhaltens, das Problem des Entgleisens der moralischen Solidarität. Durkheim weigert sich (3. Buch, 1. Kap.), die Profession der Verbrecher als einen Fall von Arbeitsteilung anzuerkennen[10], und reserviert hierfür einen

10 Obwohl er, namentlich in China, durchaus Beispiele dafür hätte finden können, daß Verbrecher in der Form von Gilden korporativ organisiert und als verhandlungsfähig anerkannt sind.

allgemeineren, wertneutralen Begriff der Differenzierung. Nichtverzichtbar erscheint ihm am Begriff der Arbeitsteilung also nur der Rahmen solidaritätskonformen Handelns, der Bezug auf einen anerkannten gesellschaftlichen (nicht notwendig ökonomischen) Nutzen. Daran wird deutlich, daß der Begriff der Arbeitsteilung vorweg koordiniert ist mit den Begriffen Solidarität und Moral. Ich will nicht sagen, daß die Korrelation von Arbeitsteilung und Moral, die Zentralthese des Buches, dann nur noch eine Tautologie darstellt. Aber die Begriffe sind vorweg auf Korrelation abgestellt, und diese theoretische Absicht bestimmt ihre Ausweitung bzw. Eingrenzung.

III

Solidarität und Moral sind bei Durkheim kongruent gebrauchte Begriffe. Man kann auch sagen: Moral wird in dieser Theorie als Solidarität konzeptualisiert. Es handelt sich um das »Kollektivbewußtsein«[11] selbst, das in den Köpfen der einzelnen Menschen seinen Platz hat und dort mehr oder weniger Raum gibt für die Entfaltung von Individualität. Das Kollektivbewußtsein wiederum ist die Gesellschaft – eine Konzeptualisierung, die es erlaubt, Soziales als Subjekt und als Objekt für sich selbst zu denken. Probleme der Selbstreferenz und der Selbstbegründung werden damit in den Begriff gebannt.[12] Sie werden nicht zu Sätzen

11 Der Begriff ist schwierig, für verschiedene Interpretationen zugänglich und viel kritisiert worden. Vielleicht leuchtet er aber auch heute noch ein, wenn man festhält, daß jeder in sich selbst Wissen und Werten danach unterscheiden kann, ob es mit ihm vergehen wird oder ob sein Sinngehalt durch das Bewußtsein anderer mitgarantiert ist (eine Annahme, die natürlich subjektiv bleibt, aber sich doch wohl selbst ausmerzen würde, wenn sie ganz auf Irrtum beruhte). Diese Fassung löst den Begriff des Kollektivbewußtseins auf in eine Theorie der Bezugsgruppen und wird gesellschaftliches Kollektivbewußtsein (Bezugsgruppe aller Kommunikationspartner) nur noch als einen Grenzfall ansehen können.

12 Zur Mehrdeutigkeit des Begriffs der conscience collective und zur Unterscheidung eines normativen, eines subjektiven und eines objektiven (kulturthematischen) Bedeutungsgehaltes vgl. Paul Bohannan, »Conscience collective and Culture«, in: Kurt H. Wolff, a.a.O.,

ausformuliert, und das erlaubt es Durkheim, den Gegenstand der Begriffskette Gesellschaft-Kollektivbewußtsein-Solidarität-Moral-Recht im weiteren wie eine Tatsache zu behandeln, die methodisch-korrekter wissenschaftlicher Erforschung zugänglich ist.

Solidarität ihrerseits wird positiv nur als Zusammenhalt oder Einigung, also nur tautologisch bestimmt, negativ dagegen als Widerstand gegen Auflösung. Über diese *negative* Umschreibung wird der zunächst nur metaphorisch-tautologisch eingeführte Begriff *fruchtbar gemacht*. Durkheim bildet zwei Typen, mechanische und organische Solidarität, und versucht zu zeigen, daß die Zerreißfestigkeit des sozialen Zusammenhalts im Laufe der sozialen Entwicklung nicht etwa abnimmt, sondern zunimmt. Fast könnte man formulieren: die Evolution führt zur Steigerung des Begriffs. Der Beweis läuft über das bekannte Phänomen, daß in primitiven Gesellschaften infolge ihrer segmentären Struktur die Auflösung und Neugründung sozialer Gruppierungen (Sezession) leicht fällt, daß dagegen Schuster ohne Schneider nicht leben können. Wenn sich Solidarität – immer dieser Begriff unterstellt! – in primitiven Gesellschaften als Kollektivbewußtsein in den Köpfen der Menschen auch breitmacht und für Individualität kaum Raum läßt: ihre eigentliche Entwicklung beginnt mit der Arbeitsteilung und der durch sie erzwungenen organischen Solidarität.

Damit wird die *noch zusammenhaltbare Ungleichheit* (und nicht etwa: die bloße Intensität des Gefühls) zum Maß der Solidarität.[13] Solidarität hat, obwohl sie sich immer nur im Erleben und Handeln einzelner Menschen realisiert, ihr davon unabhängiges eigenes Maß und damit eine Steigerungsmöglichkeit, der nichts Psychologisches mehr zu entsprechen braucht. Daraufhin läßt sich dann formulieren, daß zunehmende Arbeitsteilung mit zunehmender Solidarität korreliert, wobei die Form der Solidarität von Gleichheit auf Ungleichheit umgestellt werden muß.

Für Moral bedeutet dies: Freisetzen von Individualität und Orientierung auf Andersheit des anderen. Ganz auf der Linie des Theorieprogramms von Adam Smith wird der Moral also eine

S. 77-96. Auch Bohannan (S. 79 f.) betont, daß diese Mehrdeutigkeit sich nicht in ein intern-relationales Gefüge auflösen lasse, weil sie gerade als Einheit gemeint ist.

13 Vgl. besonders Erstes Buch, 5. Kap. 1.

Identität des Nichtidentischen abverlangt (und nicht nur eine Selbstverwirklichung des Subjekts). Individualität und Freiheit der Verhaltenswahl sind dabei abgeleitete Phänomene. Sie springen sozusagen als Notbehelf ein, wenn das Kollektivbewußtsein seine Basis in der Gleichheit verliert, die eine mechanische Solidarität ermöglicht hatte. Das Individuum muß seine Andersheit durch nachgeschobene Bewußtseinsleistungen, durch eigene Zwecke kompensieren und sich über eigene Intentionalität (und insofern nicht mehr bewußtlos-mechanisch) zu anderen in ein Verhältnis setzen. Die Moral, die nach solchen Umstrukturierungen aufgeht, kann nur noch auf Freiheit basiert sein. Aber das ist nicht konstitutiv für die gesellschaftliche Tatsache der Moral schlechthin. Erst die zweite Moral ist eine Moral der Freiheit.[14]

Dadurch, daß diese evolutionäre Perspektive ihre Zweier-Typik aufdrängt, tritt ein anderes Problem zurück. Man könnte das verdrängte Problem auf der Ebene des Solidaritätsbegriffs als das des Eigenwerts der Ungeselligkeit, auf der Ebene des Moralbegriffs als das der Eigenqualität des Bösen bezeichnen. Formal gesehen geht es darum, wie eigentlich der Zweier-Schematismus der Moral selbst gesehen und begründet wird.

Was zunächst Egoismus und Altruismus angeht, behandelt Durkheim (S. 252 ff.) diese Unterscheidung ganz im Sinne der englisch-schottischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts als Naturausstattung des Menschen unabhängig von aller Sozialität. Das muß man schlicht als einen Theorie-Defekt ansehen – einen Defekt, der bestimmte Folge-Entscheidungen ermöglicht. Wenn nämlich diese beiden Urqualitäten für Leben und Dynamik in der Theorie sorgen, kann der moralische Schematismus selbst stark

14 Hier zweigen übrigens methodologische Überlegungen ab, die es Durkheim ratsam erscheinen lassen, funktionale Analysen (später vor allem: der Religion) zunächst an primitiven Gesellschaften durchzuführen, weil hier die Funktionalität noch an einfach-mechanischen Reaktionen ablesbar sei und nicht vom intervenierenden Bewußtsein abhänge. Das setzt natürlich voraus, daß man gesellschaftliche Funktionen nicht ihrerseits als evolutionsabhängige Variable begreifen muß und daß man sagen kann: Die innere Struktur der Phänomene bleibe dieselbe, ob sie nun bewußt seien oder nicht (S. 137).

vereinfacht präsentiert werden. Durkheim spricht zwar – und diese Schwebelage ist nicht uninteressant – auch von negativer Solidarität, weist aber den Begriff der negativen Solidarität und damit eine besondere, eigene Qualität des Negativen explizit ab (S. 171)[15]: Negative Solidarität sei nicht eine besondere Art von Solidarität, sondern nur das Fehlen jeder Art von Solidarität. Das gleiche müßte, wenn man sich dem Duktus der Theorie überläßt, dann auch für Moral gelten. Unmoral wird zur Mangelerscheinung und verschmilzt so mit Anomie. Die Lust des Bösen findet keinen Platz in der Theorie.

Begriffstechnisch heißt das zunächst, daß ein Oberbegriff für solidarisch/unsolidarisch oder für moralisch/unmoralisch entbehrlich wird. Das ist, gerade wenn man mit Durkheim auf moralische Fakten abstellt, eigentlich seltsam. Es gibt nicht faktisch-moralisches und faktisch-unmoralisches Verhalten, das nochmals in einem Gesamtbegriff von – sagen wir Moralität oder moralischer Relevanz zusammengefaßt werden könnte; sondern es gibt nur Solidarität und Moral, die durch besondere Umstände an ihrer Realisierung gehindert werden können. Somit genügt der Theorie, und insofern bleibt sie aristotelisch, ein privativer Negationsgebrauch. Sie artikuliert, bei allem Verständnis für Korruptibilität und Unvollkommenheit, ein positives Verhältnis zur Gesellschaft und eine optimistische Grundstimmung in bezug auf ihre Zukunft.

Mit der Verkürzung eines Mehrebenen-Problems (Moralität = moralisches und unmoralisches Verhalten) auf eine privativ negierbare Positivität hängt auch zusammen, daß die Wertungslust theorieintern schlecht kontrolliert werden kann. Mit Solidarität und Moral verbindet Durkheim daher zumeist einen positiv wertenden Sinn. Aller Rückzug auf positive Wissenschaftlichkeit im Umgang mit Fakten und alle Distanzierung von der Moral, wie

15 Zur Bedeutung dieser Frage für spätere Theorieentwicklungen vgl. Gideon Sjoberg/Leonard D. Cain, »Negative Values, Countersystem Models, and the Analysis of Social Systems«, in: Herman Turk/Richard L. Simpson (Hg.), *Institutions and Social Exchange: The Sociology of Talcott Parsons and George C. Homans*, Indianapolis 1971, S. 212-229. Vgl. auch die ganz verständnislose Erwiderung von Parsons im gleichen Band, die eine Vorstellung davon vermittelt, wie auch Durkheim geantwortet haben könnte.

der Moralist sie sich vorstellt (S. 89), kann das nicht verhindern, wenn die Theorie nicht komplex genug angelegt ist. Ähnlich wie der Begriff des Kollektivbewußtseins die Probleme der Selbstreferenz überspielt und dadurch verdeckt, wird mit den Begriffen Solidarität und Moral ein Problem »nur begrifflich« gelöst – das heißt nicht auf Relationen und Aussagen zurückgeführt. Und am Ende wird dann das, was der Theorie nach sowieso geschieht, zur Aufgabe: »Mit einem Wort: Unsere erste Pflicht besteht heute darin, uns eine neue Moral zu bilden« (S. 480). Der Soziologe, der sich über das erheben wollte, was die Moralisten aus ihren Prinzipien herleiten, wird am Ende selbst zum Moralisten.[16]

IV

Warum wird Moral an eine so zentrale Stelle placiert? Ich vermute: weil Durkheim in der Formulierung seines Zentralproblems unscharf operiert.

Man müßte zwei Fragen zumindest analytisch klar unterscheiden. Die eine lautet: Wie konstituieren selbständig agierende, entscheidungsfähige Personen eine soziale Beziehung oder ein soziales System? Wie ist, mit anderen Worten, soziale Ordnung möglich, obwohl Personen je für sich Handlungen wählen können? Die andere lautet: Wie ist das Verhältnis der Person zur immer schon konstituierten Sozialordnung zu begreifen? Daß beide Fragen nicht unabhängig voneinander *beantwortet* werden können, versteht sich von selbst; denn eine soziologische Theorie muß in dem, was sie als Sozialität in beiden Fragestellungen hinstellt, konsistent bleiben. Aber das sollte nicht hindern, *die Fragestellungen selbst zu unterscheiden*, denn das macht es möglich, sich Beantwortungsmöglichkeiten offenzuhalten und sich nicht vorweg auf die Lösung »Moral« festzulegen.

Die alteuropäische Sozialphilosophie hatte soziale Gemeinschaft (bzw. Gesellschaft, communitas, societas) als Interpenetration

16 »Der Soziologe als Moralist«, mit diesem Untertitel resümiert auch René König sein Urteil über Durkheim in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 1, München 1976, S. 312 ff.

von Personen, als Freundschaft gedacht.[17] Auch Durkheim geht von Freundschaft und überdies explizit von Aristoteles aus (S. 101). So kann ihm auch aus der Feder fließen (S. 157), daß die Bürger einander lieben und suchen und sich vor Fremden den Vorzug geben. Auf dieser Grundlage kann man die Gesellschaft definieren als Solidarität der Personen im Verhältnis zueinander, und Moral wird gleichsam zum Bindemittel, die Solidarität wird als Moral erlebt. Die Gesellschaft bleibt ein interpersonales Verhältnis, und Moral ist ihr Regulativ.

Müßte dann aber nicht abweichendes Verhalten ganz außerhalb der Gesellschaft liegen, also im strengen Sinne außergesellschaftliches, sozial irrelevantes Verhalten sein, und kann es nicht durchaus sein, daß im Verhältnis zwischen Personen moralwidrige oder auch gänzlich normfreie Sozialität konstituiert wird? Könnte es nicht eine Art laufendes Regenerieren von Sozialität in interpersonalen Kontakten geben, das weder auf eine vorkonstituierte Moral noch auf ein in den Köpfen schon vorhandenes Kollektivbewußtsein zurückgeführt werden kann, aber auch nicht (was Durkheim als Alternative vorschwebt) den Individuen als Eigenleistung zurechenbar ist? Ferner drängt sich die Frage auf, ob nicht, gerade wenn man Soziales als eigenständige Faktenwelt annimmt und wenn man evolutionär zunehmende Individualisierung in Rechnung stellt, unterschieden werden müßte zwischen Intensivierung des moralisch bindenden Kollektivbewußtseins und Intensivierung interpersonaler Beziehungen im Sinne wechselseitiger Identifikation. Rousseau hatte das bereits gewußt: Erziehung in Clarens ist nicht Vorbereitung auf ein bürgerliches Leben in einer arbeitsteiligen Großgesellschaft.[18]

17 Dabei waren von Anfang an Selbstreferenz und Vermögen, den anderen als anderes Selbst zu erfahren, vorausgesetzt gewesen. Vgl. grundlegend das VIII. und IX. Buch der *Nikomachischen Ethik*, insbesondere 1166 a 31 f.

18 Auch im übrigen werden Rousseaus Analysen des Eigentums und der Arbeitsteilung (z. B. im zweiten Teil des *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvres*, éd. de la Pléiade, Bd. III, Paris 1964, S. 164 ff.) von Durkheim übergangen. Hierzu auch Henri Grange, »Rousseau et la division du travail«, in: *Revue des sciences humaines* 86 (1957), S. 143-155.

Solche Überlegungen werden Nachfolger Durkheims zwingen, das Problem, wie soziale Ordnung möglich ist, zu abstrahieren und es von der Frage des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft abzukoppeln. Beide Fragen können nicht mehr mit einer Antwort abgefunden werden, die Antworten müssen nur noch aufeinander beziehbar sein. Das wiederum erzwingt eine Abstraktion der (bereits in der Antike recht formalen, mehrere Typen übergreifenden) Theorie freundschaftlicher Interaktion. Eine Theorie interpersonal-verdichteter Sozialbeziehungen ist noch kein ausreichendes Grundlagenkonzept für die Soziologie schlechthin. Für Parsons ist das Grundproblem ein solches der »doppelten Kontingenz«[19], das Verhältnis von personalen und sozialen Systemen dagegen eine Frage des strukturellen Aufbaus des allgemeinen Aktionssystems und der in ihm erforderlichen »interchanges«. So ungeklärt die Beziehung zwischen diesen beiden Theorieteilen im Falle von Parsons auch geblieben ist[20], hinter ihre Unterscheidung kann eine ernst zu nehmende Theorie nicht mehr zurück.
Dann aber kann die Antwort auf die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist, nicht mehr einfach mit dem Hinweis auf die Faktizität von Moral oder Kollektivbewußtsein gegeben werden, und an diese Stelle treten jetzt, ohne daß man Realität oder Relevanz moralischer Fragen leugnen müßte, Konzepte wie: symbolische Generalisierung, selektives Akkordieren, Reduktion sozialer

19 Im »General Statement« von: Talcott Parsons / Edward A. Shils (Hg.), *Toward A General Theory of Action*, Cambridge, Mass. 1951, S. 16, heißt es zum Beispiel: »There is a double contingency inherent in interaction. On the one hand, ego's gratifications are contingent on his selection among available alternatives. But in turn, alter's reaction will be contingent on ego's selection and will result from a complementary selection on alter's part. Because of this double contingency, communication, which is the precondition of cultural patterns, could not exist without both generalization from the particularity of specific situations (which are never identical for ego and alter) and *stability* of meaning which can only be assured by ›conventions‹ observed by both parties.«

20 Hierzu Niklas Luhmann, »Generalized Media and the Problem of Contingency«, in: Jan J. Loubser u. a. (Hg.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, New York 1976, Bd. 2, S. 507-532.

Komplexität, Kommunikationscodes – in jedem Falle Konzepte, die Steigerbarkeit von Chancen durch strukturelle Restriktionen betonen.
Das führt uns wieder zu Durkheim zurück.

V

Durkheims Theorie hat eine ihrer eindrucksvollsten Chancen in der Möglichkeit, Summenkonstanz- oder Knappheitsannahmen zu durchbrechen und Steigerungsverhältnisse darzustellen. Ihr dominierendes Interesse, ja wahrscheinlich das Theoriemotiv schlechthin, ist die Absicht, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in einer Weise zu fassen, die die Stärkung beider Realitäten zugleich als möglich erscheinen läßt. Individualisierung der Personen geht nicht notwendig auf Kosten gesellschaftlicher Solidarität oder umgekehrt; vielmehr bedingen beide Steigerungsprozesse sich wechselseitig und sind beide nur aufgrund einer bestimmten Sozialstruktur, aufgrund von Arbeitsteilung möglich, die ihrerseits wieder durch sie ermöglicht wird. Später wird Parsons von »combinatorial gains« sprechen und nach den evolutionären Errungenschaften fragen, die solche Gewinne ermöglichen.
Wir halten einen Augenblick an, um das Raffinement der Theorieanlage zu bewundern. Die Zentralaussagen werden nicht apriorisiert, nicht in die Grundlagen der Theorie eingebaut. Sie werden auch nicht präformativ in die Anfänge der Entwicklung ihres Gegenstandes zurückverlegt. Sie spielen im Bereich von Variablen, die unter angebbaren Umständen empirisch co-variieren. Ein solches Arrangement ist ein wichtiger Zug auf dem Wege zur Eigenständigkeit der Disziplin Soziologie; Eisenstadt hat dies kürzlich in einem allgemeineren Rahmen als Weg von geschlossenen zu offenen Theoriekonzepten dargestellt.[21] Die Erkenntnis, auf die es primär ankommt, erscheint dann im jeweiligen Theoriekontext als selbstgarantiert – zwar nicht als unabhängig von Prämissen und Fakten, aber jedenfalls nicht als deren bloß tautologische Reformulierung. Dem entspricht die für Durkheim typi-

21 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt/M. Curelaru, a.a.O., S. 80 ff.

sche Zurückweisung der Argumentation aus Prämissen – etwa die berühmte Kritik der Herleitung der Strafe aus dem Strafzweck oder der Geltung von Verträgen aus der Norm, daß Verträge binden; und an die Stelle tritt jener tieferliegende Zirkel: daß Soziales nur durch Soziales geklärt werden könne.
Will man nun dieses offene Spiel der sich wechselseitig bedingenden und zu höherer Komplexität steigernden Variablen als eine Theorie mit Erklärungsanspruch formulieren, muß die bloße These der Wechselwirkung irgendwo durchbrochen werden. Das leistet die Evolutionstheorie. Sie stellt einen unabhängigen Faktor oder Antriebsmechanismus bereit, der gegen das eigentliche Theorie-Konzept hinreichend isoliert ist (also nicht wiederum von dessen Variablen abhängt).
Zwei Varianten, zwei Typen von Startmechanismen stehen zur Diskussion – zur Zeit Durkheims ebenso wie heute. Die eine Konzeption schließt an Darwin an und fragt nach einem *Mechanismus der Variation*.[22] Die Annahme dieser Variante ist für Durkheim verbaut, weil die soziologische Darwin-Rezeption den Variationsmechanismus an das Individuum gebunden hatte, die Reduktion auf Merkmale von Individuen aber den Grundannahmen der Durkheimschen Theorie, der Gesellschaft als einer Realität sui generis, widersprechen würde. Die gesellschaftliche Evolution kann nicht als Nebeneffekt individuellen Glückstrebens oder individueller Bedürfnisse nach Abwechslung begriffen werden (Zweites Buch, 1. Kap., III). Daher kommt nur die zweite Variante in Betracht: die Erklärung über *Größenveränderungen*, insbesondere demographische Veränderungen, aber auch Kommunikationsverdichtungen, z. B. durch Stadtbildung[23] (Zweites Buch, 2. Kap.). Daß Größenveränderungen mit Übergang zur Arbeitsteilung korrelieren, wird sehr überzeugend dargetan; ob aber Größenveränderungen nicht ihrerseits auch wieder Arbeitsteilung schon voraussetzen und ohne sie gar nicht möglich sind,

22 Heute z. B. Donald T. Campbell, »Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution«, in: *General Systems* 14 (1969), S. 69-85.

23 Heute z. B. Ester Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, London 1965, und dazu Brian Spooner (Hg.), *Population Growth: Anthropological Implications*, Cambridge, Mass. 1972.

steht auf einem anderen Blatt.[24] Muß man dies zugestehen, gelingt es nicht mehr, einen wirklich primären, nicht durch Effekte mitbedingten Antriebsmechanismus zu bestimmen, und die Alternative ist dann nur noch, eine Evolutionstheorie auszuarbeiten, die Evolution als einen selbstreferentiellen Prozeß beschreibt, der sich die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit selbst aufbaut.

Wie dem auch sei, Durkheim jedenfalls sucht mit jenem Rückgriff auf Kommunikationsverdichtung und Bevölkerungszunahme die Form eines sich selbst erklärenden Konzepts – Arbeitsteilung erklärt Arbeitsteilung, oder: Entwicklung »ist« zunehmende Differenzierung – zu vermeiden. Vor allem aber gelingt ihm auf diese Weise ein komplexitätstheoretisches Argument: Größenzunahme verhindert den Kontakt von jedem mit jedem, das führt zur Rezession derjenigen Form von Solidarität, die auf Gleichheit basiert, und das wiederum schafft einen Freiraum für die Ausnutzung der Vorteile von Arbeitsteilung. Fast kommt es zu einem Theorem, das man erst aus der neueren, neodarwinistischen Evolutionstheorie kennt: Der Aufbau organisierter Komplexität sei ein Nebenprodukt ganz außerhalb des eigentlichen Sinnes evolutionärer Prozesse und sei deshalb auch nicht zu erklären.[25]

24 Diese Frage diskutiert Theodore D. Kemper, »Emile Durkheim and the Division of Labour in Society«, in: *The Sociological Quarterly* 16 (1975), S. 190-206. Berechtigt ist insbesondere der Hinweis, daß die Generalisierung des Begriffs der Arbeitsteilung in Widerspruch steht zu der Absicht, das Phänomen selbst als nicht fundamental, sondern als historisch abgeleitet zu behandeln.

25 Vgl. etwa B. G. Ledyard Stebbins, *The Basis of Progressive Evolution*, Chapel Hill, NC 1969, S. 120 ff.; ders., »Adaptive Shifts and Evolutionary Novelty: A Compositionist Approach«, in: Francisco José Ayala / Theodosius Dobzhansky (Hg.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, London 1974, S. 285-306.

Das Ergebnis, die auf diesen Grundlagen aufgebaute Theorie, ist bekannt und im Durchlesen dieses Buches leicht zu erfassen. Die Gesellschaft habe sich von einer nur segmentären Strukturierung auf der Basis der Gleichheit aller Segmente zu einem hochgradig arbeitsteiligen Sozialsystem entwickelt. Dabei habe sie ihre Solidaritätsgrundlagen von Gleichheit auf Ungleichheit umstellen müssen, habe ihre Moral, und davon abhängig, auch ihr Recht geändert. Moral und Recht beruhen auch in der modernen Gesellschaft auf Kollektivbewußtsein, enthalten aber eingebaut die Notwendigkeit individueller Zielsetzungen. In der Notwendigkeit, diese zu respektieren, entwickele sich eine Moral der Freiheit und ein Recht, das das Kollektivbewußtsein immer weniger repressiv einsetzt, sondern es reduziert auf Anerkennung (1) restitutiver Sanktionen, (2) nichtvertraglicher Grundlagen der Vertragsform und (3) autoritativer Agenten für kollektiv bindende Entscheidungen.

Die weittragenden (und in mancher Hinsicht umstrittenen) Konsequenzen für die Rechtssoziologie und die Beweisführung im einzelnen können hier nicht angemessen behandelt werden, denn das hieße: das Buch neu schreiben. Eine Zusatzprämisse, die kaum expliziert und jedenfalls nicht kritisch herausgearbeitet wird, verdient indes eine besondere Behandlung; denn gerade sie stützt Durkheims Hoffnung auf kommende organische Solidarität, auf eine neue Moral und auf ein Wiedererstarken professionell-korporativer Bindungen.

Die Prämisse lautet: daß Kontakte Moral generieren. Wenn man das akzeptiert, wenn man die »polemogenen«[26] Aspekte der Moral übergeht und wenn man zugesteht, daß Arbeitsteilung zu einer Vervielfältigung lebensnotwendiger Kontakte führt, erscheint in der Tat die Erwartung einer Art interaktioneller Wiedergesundung der Gesellschaft als begründbare Zukunftsperspektive. Dann erscheinen die eine solche Entwicklung blokkierenden Aspekte der modernen Gesellschaft, zum Beispiel anomische, Ungleichheit verstärkende Folgen der Arbeitsteilung oder die Polarisierung von Kapital und Arbeit als vermeidbare

26 Eine Formulierung Julien Freunds.

Pathologien. So zu denken liegt ohnehin im Duktus einer Theorie, die Moral positiviert, Positivität moralisiert und allenfalls privative Negationen in Rechnung stellt. Wo liegt der Fehler?
Am meisten erstaunt vielleicht, erstaunt vor allem bei einer nach Karl Marx entworfenen Theorie, daß die Effekte des *Geldmechanismus*, Moral in der Interaktion zu neutralisieren, außer acht bleiben. Hier rächt sich die Generalisierung des Begriffs der Arbeitsteilung und besonders der Verzicht auf eine wirtschaftsspezifische und damit geldbezogene Bestimmung des Begriffs der Arbeit. Gewiß kann man nicht sagen, daß Durkheim für Probleme der politischen Ökonomie keinen Blick und kein Verständnis gehabt habe[27]; aber im Übergehen der strukturellen Auswirkungen des Geldwesens, also gerade des Ausgangspunktes der Marxschen Theorie, liegt tatsächlich eine Blindstelle.
Durkheims eigene »Kritik der politischen Ökonomie« bezieht sich auf den Fehlschluß von individueller auf soziale Rationalität, nicht auf die Verunsicherung und Disbalancierung der Gesellschaft durch die geldorientierte Wirtschaft des »Kapitalismus«. Auch wenn man die Überspitzung der Marxschen Theorie nicht teilt und nicht von einer zentralen Asymmetrie der ausbeutenden und ausgebeuteten Klassen ausgeht, bleibt das andere Extrem ebenso bedenklich: die Vermittlung praktisch aller relevanten Arbeit durch Geld und die weitgehende Ersetzung moralgebundener Interaktion durch organisations- und/oder preisgebundene Interaktion ganz außer acht zu lassen; und dies in einer Theorie, die das Verhältnis von Arbeitsteilung und Moral zum Thema hat! Hieraus erklärt sich im übrigen auch, daß Durkheim die Teilung der Arbeit nur auf der Ebene der Berufe und Rollen behandelt, nicht aber bis in die (organisations- und geldabhängige) minutiöse Zerlegung des Arbeitsprozesses selbst hinein verfolgt.
Entsprechend mißlingt – das kann man schon sagen, und zwar auch nach rein theorieimmanenten Kriterien – die Erklärung der »Pathologie« der negativen Solidarität von Arbeit und Kapital. Sie wird nicht auf die sonst die Theorie leitenden Kontaktstruk-

27 So mit der bei Marxisten üblichen Etikettierung als »bürgerlich« Inge Hofmann, *Bürgerliches Denken. Zur Soziologie E. Durkheims*, Frankfurt 1973.

turen zurückgeführt, hier eben fehlt das Thema Geld, sondern auf mangelnde Konkordanz von Funktionsteilung und natürlichen Talenten (Drittes Buch, 2. Kap., 1). Wenn man aber annehmen muß, daß die Entwicklung organischer Solidarität auch davon abhängen soll: wie soll sie dann jemals erreichbar sein? Durkheim muß angenommen haben, jene politökonomische Problemstellung mit seiner Ausweitung des Begriffs der Arbeitsteilung und mit seiner Rückführung des Tausch- und Vertragsprinzips auf institutionelle Grundlagen überwunden zu haben. Aber selbst wenn man all das als relevante Erkenntnis akzeptiert: *wie stark* solche institutionellen Grundlagen Interaktionen moralisch binden, ist damit noch nicht ausgemacht. Und darauf käme es an, wenn man abschätzen will, ob und in welchen Interaktionsbereichen der Gesellschaft eine reale Aussicht besteht, daß Kontakte organische Solidarität in einem Sinne, der mehr meint als bloß Unaufgebbarkeit, regenerieren.

VII

Durkheim geht von der Vorstellung aus, Soziologie sei eine positive, an empirischen Fakten zu orientierende Wissenschaft; sie habe sich deshalb erkenntnistheoretisch und methodisch nach den Bedingungen der Wissenschaftlichkeit zu richten, und dazu gehöre die Verifikation ihrer Aussagen anhand von Fakten. Die Begriffskette Gesellschaft-Kollektivbewußtsein-Solidarität-Moral-Recht kann deshalb auch als eine Kette von Indikatoren gelesen werden, die sich wechselseitig Realitätsbezug garantieren. Vor allem Durkheims Rechtssoziologie wird nicht als Selbstzweck ausgearbeitet, sondern dient der indirekten Verifikation von Aussagen über Kollektivbewußtsein und Solidarität anhand von leichter zugänglichen, objektiven Fakten. Wie oben schon angedeutet, hat der Rückgang auf primitive Gesellschaften, methodisch gesehen, einen ähnlichen Sinn.

Bei diesem Vorgehen wird Wissenschaftstheorie als unabhängiger Faktor, als eine Art Gesetzgeber vorausgesetzt. Man kann aber auch umgekehrt fragen: Welche Wissenschaftstheorie könnte eine Theorie des Typs Durkheim sich leisten?

Den Schlüssel für die Behandlung dieser Frage bietet uns die

Beobachtung, daß Durkheim komplexe Relationierungsprobleme in Kompaktbegriffe wie zum Beispiel Kollektivbewußtsein einlagert, um sie dann als unanalysierte Abstraktionen weiterzuverwenden. Diese Theorietechnik erzwingt hochaggregierte Tatsachenbegriffe und zwangsläufig die Unterstellung entsprechender »faits sociaux«. Die These besonderer faits sociaux dient der Abgrenzung gegen Psychologie und Biologie, und sie bringt die Soziologie in eine Parallellage zu den Naturwissenschaften, die es ebenfalls mit einem besonderen Weltausschnitt, mit besonderen Fakten zu tun haben. Dabei bleibt jedoch eine wichtige Dimension außer acht, die man nach hundert Jahren Soziologie nicht mehr vernachlässigen kann.
Wissenschaftsgeschichtlich gesehen, kann die Entwicklung der Naturwissenschaften zurückgeführt werden auf eine allmählich anlaufende, dann rasch zunehmende Steigerung des Auflösevermögens in bezug auf Tatsachen und Evidenzen der Lebenswelt.[28] Die Annahmen über letzte (derzeit unauflösbare) Elemente, die für Relationierungen zur Verfügung stehen, werden tiefer gelegt. Damit wird zugleich bewußter, wie komplex die Welt ist und wie selektiv sie aufgebaut ist. Die Anforderungen an die theoretische Rekonstruktion ihrer relationalen Struktur wachsen. Nur mit hinreichender Aussicht auf ein entsprechendes Theorievermögen wird eine Wissenschaft es daher wagen, das, was in einer gegebenen Theorielage als Einheit fungiert, in Relationen zwischen Einheiten aufzulösen – zum Beispiel in den subatomaren Bereich vorzustoßen oder Zellen als kleine, aber hochkomplexe chemische Fabriken zu analysieren.
Die Soziologie des 20. Jahrhunderts hat, vielleicht ohne ausreichende theoretische Absicherung und daher in mehrere Richtungen zugleich, diesen Weg des Auflösens und Rekombinierens beschritten: Von Mensch zu Rolle, von Mensch zu Handlung, von Mensch zu personalen und sozialen Systemen. Die Ergebnisse und Folgeprobleme können hier nicht präsentiert, ja nicht einmal angedeutet werden. Jedenfalls unterläuft dieser Prozeß Theorieformen und Argumentationsweisen der soziologischen Klassik, nicht zuletzt Durkheims. Deren Begriffe und Tatsachen erscheinen als zu hoch aggregiert. Diese Aggregationsebene erlaubt

28 Vgl. nur Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris 1953.

Rückgriffe auf lebensweltlich Bekanntes, knappe und doch verständliche Erläuterungen, Lektüre ohne viel Vorkenntnisse, explizite und implizite Bezugnahmen auf täglichen Sprachgebrauch und Allerweltswissen. In diesem Sinne bremst die klassische Theorie den Prozeß der Ausdifferenzierung des Faches durch Bindung an die Alltagssprache und ihre Überzeugungsmittel. Die Formulierung einer besonderen Problemstellung und die Variabilisierung des Begriffsgefüges, das die Zentralaussagen trägt, sind nur erste Schritte in einem wissenschaftsgeschichtlichen Prozeß, der in der Phase Durkheim klassische Form ermöglicht, die aber die Keime ihrer Wiederauflösung schon in sich trägt.

EMILE DURKHEIM
ÜBER SOZIALE ARBEITSTEILUNG

Vorwort zur zweiten Auflage

> Denn aus gleichen Menschen entsteht kein Staat. Etwas anderes ist nämlich eine Bundesgenossenschaft und etwas anderes ein Staat.
> Aristoteles, *Politeia*, B II, 1261 a 24, b 25.

Einige Bemerkungen über die Berufsgruppen

Bei der Neuauflage dieses Werkes haben wir darauf verzichtet, das Original zu verändern. Jedes Buch besitzt eine Individualität, die gewahrt bleiben muß. Es empfiehlt sich, ihm die Physiognomie zu lassen, unter der es bekannt geworden ist.[1]
Ein Gedanke aber, der in der ersten Auflage im dunkeln geblieben ist, verdient es unserer Meinung nach, herausgestellt und deutlicher bestimmt zu werden, denn er beleuchtet gewisse Teile der vorliegenden Arbeit und darüber hinaus auch jene Arbeiten, die wir seither veröffentlicht haben.[2] Es handelt sich um die Rolle, die die professionellen Gruppierungen in der sozialen Organisation der heutigen Völker erfüllen müssen. Wir hatten ursprünglich dieses Problem nur andeutungsweise berührt[3], weil wir damit rechneten, es in einer gesonderten Studie wiederaufzugreifen. Andere Vorhaben haben uns aber von diesem Projekt abgehalten. Da wir nicht sehen, wann es möglich sein wird, es wiederaufzunehmen, wollen wir die Gelegenheit dieser 2. Auflage benützen, um zu zeigen, wie diese Frage mit dem Thema zusammenhängt, das wir in diesem Werk behandelt haben, unter welchen Bedingungen sie sich stellt und vor allem mit dem Bemühen, die Gründe zu widerlegen, die noch immer viele daran hindern, ihre Dringlichkeit und ihre Tragweite zu begreifen. Das ist das Ziel dieser neuen Vorrede.

1 Wir haben uns damit begnügt, aus der alten *Einleitung* ungefähr dreißig Seiten auszulassen, die uns heute überflüssig erscheinen. Wir haben die Auslassungen am jeweiligen Ort erläutert.
2 Vgl. *Der Selbstmord*, Frankfurt 1974, Buch 3, 3. Kap., § III.
3 Vgl. weiter unten, S. 237-246 und 276.

I

Mehrere Male weisen wir in diesem Buch auf die juridische und moralische Anomie hin, in der sich das ökonomische Leben augenblicklich befindet.[4] In diesem Funktionsbereich existiert in der Tat die Berufsmoral nur in einem rudimentären Zustand. Es gibt eine professionelle Moral des Anwalts und des Beamten, des Soldaten und des Professors, des Arztes und des Priesters usw. Wollte man aber in einer ein wenig deutlicheren Sprache die landläufigen Ideen über die Beziehungen zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeitnehmer, zwischen dem Arbeiter und dem Unternehmer, den untereinander oder mit dem Publikum konkurrierenden Industriellen festhalten, welche ungenauen Formeln würde man dann erhalten! Einige ungenaue Gemeinplätze über die Treue und die Ergebenheit, die die verschiedenartigen Lohnempfänger denen schulden, die sie beschäftigen, über die Zurückhaltung, derer sich die letzteren wegen ihrer ökonomischen Überlegenheit befleißigen müssen, eine gewisse Mißbilligung jeder zu offensichtlich unehrlichen Konkurrenz, jeder zu schreienden Ausbeutung des Konsumenten, das ist ungefähr alles, was das moralische Bewußtsein dieser Berufe enthält. Außerdem entbehren die meisten dieser Vorschriften jedes juridischen Charakters; sie werden nur von der öffentlichen Meinung sanktioniert und nicht vom Gesetz, und es ist bekannt, wie nachsichtig die öffentliche Meinung gegenüber der Art ist, mit der diese unklaren Verpflichtungen erfüllt werden. Die tadelnswertesten Handlungen werden so oft wegen ihres Erfolges geduldet, daß die Grenze zwischen dem, was erlaubt, und dem, was verboten ist, was Recht und was nicht Recht ist, nicht mehr festliegt, sondern scheinbar fast willkürlich von den Individuen verschoben werden kann. Eine so ungenaue und inkonsistente Moral kann keine Disziplin ergeben. Daraus folgt, daß die ganze Sphäre des kollektiven Lebens zum großen Teil der zügelnden Wirkung einer Regel entzogen ist.

Diesem Zustand der Anomie müssen – wie wir noch zeigen werden – die ständig auflebenden Konflikte und die verschiedenartigen Formen der Unordnung zugeschrieben werden, deren trauri-

4 Vgl. unten, S. 276 f. und 421.

ges Schauspiel uns die ökonomische Welt bietet. Da nichts die vorhandenen Kräfte zurückhält und nichts ihnen Grenzen setzt, die sie zu respektieren hätten, haben sie die Tendenz, sich maßlos zu entwickeln und miteinander zu kollidieren, wobei sie sich gegenseitig zurückdrängen und schwächen. Natürlich vernichten die stärksten die weniger starken oder unterwerfen sie sich. Aber wenn der Besiegte auch eine Zeitlang eine erzwungene Unterwerfung erduldet, so stimmt er ihr doch nicht zu, und diese Unterwerfung kann folglich kein stabiles Gleichgewicht bilden.[5] Ein Burgfrieden, der von der Gewalt erzwungen wird, ist immer nur provisorisch und befriedet die Geister nicht. Die menschlichen Leidenschaften halten nur vor einer moralischen Macht inne, die sie respektieren. Wenn aber jede Autorität dieser Art fehlt, dann herrscht das Recht des Stärkeren, und der latente oder offene Kriegszustand ist notwendigerweise chronisch.
Daß eine solche Anarchie ein krankhaftes Phänomen ist, ist offenkundig, denn sie richtet sich gegen das vornehmlichste Ziel einer jeden Gesellschaft, nämlich den Krieg zwischen den Menschen zu unterdrücken oder zum wenigsten zu mildern, indem man das physische Recht des Stärkeren einem höheren Recht unterordnet. Um diesen Zustand der Regellosigkeit zu rechtfertigen, macht man vergebens geltend, daß er den Aufschwung der individuellen Freiheit begünstigt. Nichts ist falscher, als zwischen der Autorität der Regel und der Freiheit des Individuums einen Widerspruch herstellen zu wollen. Im Gegenteil: die Freiheit – wir verstehen darunter die gerechte Freiheit, deren Beachtung zu erzwingen die Gesellschaft verpflichtet ist – ist nachgerade das Ergebnis von Regulationen. Ich kann nur in dem Maß frei sein, in dem ein anderer daran gehindert wird, seine physische, ökonomische oder andere Überlegenheit, die er besitzt, auszunützen, um meine Freiheit zu unterdrücken; nur soziale Regeln können einen Mißbrauch der Macht verhindern. Wir wissen heute sehr wohl, welche komplizierten Regelungen nötig sind, um den Individuen die ökonomische Unabhängigkeit zu sichern, ohne die ihre Freiheit nur ein Wort wäre.
Was aber, besonders heute, diesen Tatbestand so außerordentlich gewichtig macht, ist die bis dahin unbekannte Entwicklung,

5 Vgl. Drittes Buch, 1. Kap., § III.

die die ökonomischen Funktionen seit ungefähr zwei Jahrhunderten genommen haben. Während sie früher nur eine zweitrangige Rolle spielten, stehen sie heute an erster Stelle. Wir sind weit von der Zeit entfernt, als man sie mit Verachtung den niedrigen Klassen überlassen hatte. Angesichts der ökonomischen Tätigkeiten verlieren die militärischen, administrativen und religiösen Funktionen immer mehr an Bedeutung. Nur die wissenschaftlichen Tätigkeiten können ihnen noch den Platz streitig machen. Aber auch die Wissenschaft wird nur in dem Maß bewertet, in dem sie der Praxis dient, d. h. zum größten Teil den ökonomischen Berufen. Darum hat man von unseren Gesellschaften behaupten können – und dies nicht ohne Grund –, daß sie im wesentlichen industrielle Gesellschaften sind oder dahin streben, es zu werden. Eine Tätigkeitsform, die im Ganzen des sozialen Lebens einen solchen Platz gewonnen hat, kann natürlich nicht derart ungeregelt bleiben, ohne daß daraus schwere Schäden entstehen. Dieser Zustand ist vor allem eine Quelle allgemeiner Demoralisierung. Denn gerade weil die ökonomischen Funktionen heute den größten Teil der Bürger absorbieren, gibt es eine Vielzahl von Individuen, deren Leben fast ganz in einem industriellen und kommerziellen Milieu verläuft. Daraus folgt, daß, weil ihr Milieu nur schwach von Moralität geprägt ist, der größte Teil ihrer Existenz außerhalb jedes moralischen Handelns verläuft. Damit aber das Gefühl der Pflicht fest in uns verankert bleibt, müssen genau die Umstände, in denen wir leben, es ständig aufrechterhalten. Von Natur aus neigen wir nicht dazu, uns Zwang aufzuerlegen und uns zu zügeln. Wenn wir also nicht jeden Augenblick gehalten sind, uns diesem Zwang zu unterwerfen, ohne den es keine Moral gibt, wie sollen wir dann einen moralischen Habitus ausbilden? Wenn wir in den Beschäftigungen, die fast unsere ganze Zeit ausfüllen, keine andere Regel kennen als die Regel unseres wohlverstandenen Interesses, wie sollen wir uns an die Uneigennützigkeit, an das Selbstvergessen, an Opfer gewöhnen? Das Fehlen einer jeden ökonomischen Disziplin muß somit seine Wirkungen unweigerlich über den engeren ökonomischen Bereich hinaus erstrecken und einen Verfall der öffentlichen Moralität zur Folge haben.

Wenn nun dies das Übel ist, welches ist seine Ursache und wie kann man es verhüten?

In unserem Werk haben wir uns vor allem bemüht zu zeigen, daß die Arbeitsteilung dafür nicht verantwortlich gemacht werden kann, wie man es ihr manchmal ungerechtfertigterweise vorgeworfen hat, daß sie nicht notwendigerweise die Zersplitterung und die Zusammenhanglosigkeit erzeugt, sondern daß die Funktionen vielmehr versuchen, wenn sie untereinander genügend Kontakt haben, selbst einen Ausgleich zu gewinnen und sich zu regulieren. Aber diese Erklärung ist unvollständig. Denn wenn es auch wahr ist, daß die sozialen Funktionen spontan versuchen, sich einander anzupassen, vorausgesetzt, sie stehen in regelmäßigen Beziehungen, so wird andrerseits diese Form der Anpassung nur dann zu einer Verhaltensregel, wenn eine Gruppe sie mit ihrer Autorität sanktioniert. Eine Regel ist nämlich nicht nur eine gewohnheitsmäßige Form des Handelns, sie ist vor allem eine *verpflichtende Form des Handelns*, d. h., sie ist in bestimmtem Umfang der individuellen Willkür entzogen. Nun genießt aber nur eine festgefügte Gesellschaft die moralische und materielle Überlegenheit, die unerläßlich ist, um die Individuen dem Recht zu unterwerfen. Denn die einzige moralische Persönlichkeit, die über den einzelnen Persönlichkeiten steht, ist jene, die die Kollektivität bildet. Auch hat sie allein die Dauer und den nötigen Fortbestand, um die Regel über die vergänglichen Beziehungen hinaus zu erhalten, in denen sie sich tagtäglich verkörpert. Mehr noch: ihre Rolle beschränkt sich nicht einfach darauf, die allgemeinsten Ergebnisse privater Abmachungen zu imperativen Vorschriften zu erheben. Sie greift im Gegenteil aktiv und positiv in die Bildung jeder Regel ein. Zunächst ist sie der natürliche Schiedsrichter, um zwischen strittigen Interessen zu entscheiden und jedem Einzelinteresse die Grenzen anzuweisen, die ihm zukommen. Sodann aber ist sie vornehmlich auch daran interessiert, daß Ordnung und Frieden herrschen. Die Anomie ist ja vor allem darum ein Übel, weil die Gesellschaft darunter leidet, weil sie, um zu leben, Zusammenhalt und Regelhaftigkeit nicht missen kann. Eine moralische und juridische Regelung drückt also wesentlich soziale Bedürfnisse aus, die nur die Gesellschaft empfinden kann; sie beruht auf einem Zustande des Dafürhaltens. Jede solche Meinung aber ist eine Kollektivangelegenheit, das Ergebnis einer kollektiven Anstrengung. Damit die Anomie ihr Ende findet, muß also eine Gruppe existieren oder sich bilden, in

der sich das Regelsystem herausbilden kann, das augenblicklich fehlt.
Weder die politische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit noch der Staat können diese Funktion erfüllen. Weil das ökonomische Leben sehr spezialisiert ist und sich jeden Tag weiter spezialisiert, entgleitet es ihrer Kompetenz und ihrem Zugriff.[6] Die Tätigkeit einer Berufsgruppe kann nur durch eine Gruppe wirkungsvoll geregelt werden, die selber diesem Beruf so nahesteht, daß sie ihre Arbeitsweise gut kennt, alle ihre Bedürfnisse fühlt und allen ihren Veränderungen folgen kann. Die einzige, die diese Bedingungen erfüllt, ist die Gruppe, die aus allen Trägern eines gleichen Gewerbes besteht und die in einem einzigen Verband vereinigt und organisiert ist, das heißt in einer Korporation oder einer Berufsgruppe.
Nun gibt es aber in der ökonomischen Ordnung weder die professionelle Gruppe noch die professionelle Moral. Seitdem man im letzten Jahrhundert, und zwar *nicht ohne Grund*, die alten Korporationen aufgelöst hat, hat man nur fragmentarische und unvollständige Versuche gemacht, um sie auf neuen Grundlagen wieder zu erstellen. Zweifellos stehen die Individuen, die den gleichen Beruf haben, auf Grund ihrer ähnlichen Tätigkeit untereinander in Verbindung. Selbst ihre Konkurrenz bringt sie in Berührung. Aber diese Beziehungen sind nicht regelmäßig; sie hängen vom Zufall ab und haben meistens einen rein individuellen Charakter. Einzelne Gewerbetätige stehen miteinander in Verbindung; es handelt sich dabei aber nicht um den Gewerbeverband dieses oder jenes Industriezweigs, der sich vereint, um gemeinsam zu handeln. Ausnahmsweise kann man beobachten, wie sich alle Mitglieder eines Gewerbes auf einem Kongreß versammeln, um irgendeine Frage allgemeinen Interesses zu behandeln. Aber diese Kongresse dauern nur eine begrenzte Zeit. Sie überdauern nicht die besonderen Umstände, die sie hervorgerufen haben, und folglich erlischt das kollektive Leben, für das sie der Anlaß waren, mehr oder weniger vollständig mit ihnen.
Die einzigen Gruppierungen, die eine bestimmte Beständigkeit haben, sind die sogenannten Syndikate, d. h. entweder Unternehmer- oder Arbeiterzusammenschlüsse. Damit ist zwar ein Anfang

6 Wir kommen Seite 428 ff. auf diesen Punkt noch einmal zurück.

einer Berufsorganisation gemacht worden, aber er bleibt formlos und stückhaft. Denn erstens ist ein Syndikat eine private Vereinigung, ohne legale Autorität, folglich ohne alle Ordnungsmacht. Theoretisch ist ihre Zahl unbegrenzt, selbst innerhalb eines und desselben Wirtschaftszweigs. Da sie voneinander unabhängig sind, findet, solange sie sich nicht zusammenschließen und vereinigen, die Einheit ihres Berufs in seiner Gesamtheit in nichts ihren Ausdruck. Schließlich sind nicht nur die Unternehmervereinigungen und die Arbeitervereinigungen voneinander verschieden, *was legitim und notwendig ist*, sondern sie haben auch untereinander keinen regelmäßigen Kontakt. Es gibt keine gemeinsame Organisation, die sie verbände, ohne daß sie ihre Identität verlören, und wo sie gemeinsam Regelungen ausarbeiten könnten, die ihre gegenseitigen Beziehungen fixieren und beide der gleichen Autorität unterstellen. Folglich werden Konflikte immer wieder durch das Gesetz des Stärkeren gelöst, und der Kriegszustand bleibt weiter bestehen. Außer im Falle der Handlungen, die einer gemeinsamen Moral unterworfen sind, befinden sich Unternehmer und Arbeiter untereinander in der gleichen Lage wie zwei autonome, aber ungleich mächtige Staaten. Sie können, so wie es die Völker durch die Vermittlung ihrer Regierungen machen, untereinander Verträge abschließen. Aber diese Verträge drücken nur den jeweiligen Stand der ökonomischen Macht aus, genauso wie die Verträge zweier kriegführender Mächte nur den jeweiligen Stand ihrer militärischen Kräfte ausdrücken. Sie bestätigen einen faktischen Zustand; sie können aber daraus keinen Rechtszustand machen.
Damit sich eine Berufsmoral und ein Professionsrecht in den verschiedenen ökonomischen Wirtschaftszweigen entwickeln kann, muß die Korporation, statt ein wirres und uneinheitliches Aggregat zu sein, eine abgegrenzte und organisierte Gruppe werden oder vielmehr wieder werden, mit einem Wort, eine öffentliche Einrichtung. Aber jeder derartige Versuch stößt auf eine bestimmte Anzahl von Vorurteilen, die es zu vereiteln oder aufzulösen gilt.

Zunächst steht der Wiederbelebung der Korporation ihre eigene Vergangenheit entgegen. Man glaubt, daß sie mit unserer alten politischen Ordnung eng verbunden wäre und diese deshalb

nicht überleben könne. Wenn man für das Gewerbe und den Handel eine korporative Organisation verlangt, scheint man gegen den Strom der Geschichte zu schwimmen. Und zu Recht werden solche Rückwendungen als unmöglich oder als anormal betrachtet.

Dieses Argument wäre in der Tat berechtigt, wenn man vorschlüge, die alten Korporationen, so wie sie im Mittelalter bestanden haben, künstlich wieder ins Leben zu rufen. Aber so stellt sich die Frage ja gar nicht. Es handelt sich nicht darum zu erfahren, ob die mittelalterliche Institution in ihrer alten Form zu unseren zeitgenössischen Gesellschaften genau paßt, sondern ob die Bedürfnisse, die sie befriedigte, nicht etwa für alle Zeiten gültig sind, und diese Institution sich nur den jeweiligen Gegebenheiten entsprechend verändern müßte, um ihnen zu genügen. Was es nun aber verbietet, in den Korporationen nur zeitlich begrenzte Organisationen zu sehen, die nur für eine Epoche und für eine bestimmte Zivilisation tauglich sind, ist sowohl ihr hohes Alter wie die Art, in der sie sich in der Geschichte entwickelt haben. Wenn sie nur aus dem Mittelalter stammten, so könnte man annehmen, daß sie, mit einem bestimmten politischen System entstanden, auch notwendigerweise mit ihm verschwinden müßten. In Wirklichkeit sind sie aber viel älter. Sie erscheinen im allgemeinen, seit es das Handwerk gibt, d. h. seit der Mensch aufhört, nur Ackerbauer zu sein. Wenn sie in Griechenland anscheinend unbekannt waren, wenigstens bis zur Epoche der römischen Unterwerfung, so liegt das daran, daß das Handwerk verachtet war und fast ausschließlich von Fremden ausgeübt wurde. Damit befand es sich außerhalb der gesetzlichen Organisation des Stadtstaates.[7] In Rom dagegen stammen sie zumindest aus der ersten Zeit der Republik. Eine Überlieferung schreibt ihre Entstehung sogar dem König Numa[8] zu. Natürlich führten sie

7 Vgl. Hermann, *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, Freiburg/Tübingen 1882³, IV, S. 398. Manchmal hatte der Handwerker gerade wegen seines Berufes kein Stadtrecht (*op. cit.*, S. 392). – Offen bleibt, ob es nicht mangels einer legalen und amtlichen eine heimliche Organisation gab. Sicher ist dagegen, daß es eine Korporation der Händler gab (vgl. Francotte, *L'industrie dans la Grèce antique*, Brüssel 1901, II, S. 204 ff.).

8 Plutarch, *Numa*, XVII; Plinius, *Naturgeschichte*, XXXIV. Zweifel-

lange Zeit eine bescheidene Existenz, denn die Historiker und die Dokumente sprechen nur selten von ihnen. Daher wissen wir nur sehr schlecht, wie sie organisiert waren. Aber seit der Epoche von Cicero nimmt ihre Zahl bereits bedeutend zu, und sie begannen, eine Rolle zu spielen. Von diesem Augenblick an, sagt Waltzing, »scheinen alle Arbeiterklassen vom Wunsch getrieben zu sein, die beruflichen Vereinigungen zu vervielfachen«. Diese Entwicklung setzte sich fort, bis sie während des Kaiserreichs »ein Ausmaß angenommen hatte, das vielleicht seither niemals mehr überschritten wurde, wenn man die ökonomischen Unterschiede in Rechnung stellt«.[9] Schließlich waren anscheinend alle der sehr zahlreichen Arten von Arbeitern in Verbänden zusammengefaßt. Das gleiche gilt für die Händler. Zur gleichen Zeit verwandelte sich aber der Charakter dieser Gruppierungen. Sie wurden schließlich ein Teil des administrativen Räderwerks. Sie erfüllten öffentliche Aufgaben. Jedes Gewerbe wurde als ein öffentlicher Dienst angesehen; und die entsprechende Körperschaft war für die Erbringung dieses Dienstes gegenüber dem Staat verantwortlich.[10]

Das war der Ruin dieser Einrichtung. Denn diese Abhängigkeit vom Staat degenerierte alsbald in eine unerträgliche Hörigkeit, die die Kaiser nur durch Zwang aufrechterhalten konnten. Alle möglichen Prozeduren wurden angewendet, um die Arbeiter zu hindern, sich ihren schweren Verpflichtungen zu entziehen, die ihnen aus ihrem Beruf erwachsen waren. Man ging sogar so weit, sie mit Gewalt anzuwerben und einzuziehen. Ein derartiges System konnte offenbar nur so lange bestehen, als die politische Macht stark genug war, es durchzusetzen. Darum überlebte es das Kaiserreich nicht. Im übrigen hatten die Bürgerkriege und die Invasionen Handel und Gewerbe vernichtet. Die Handwerker nützten diese Gelegenheit, um aus den Städten zu fliehen und

los ist das nur eine Legende, sie beweist aber, daß die Römer in ihren Korporationen eine ihrer ältesten Einrichtungen sahen.

9 Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, Brüssel 1895, S. 56f.

10 Einige Historiker glauben, daß die Körperschaften von Anfang an in Beziehung zum Staat gestanden haben. Es ist aber auf alle Fälle sicher, daß ihr offizieller Charakter erst im Kaiserreich deutlich entwickelt wurde.

sich über das Land zu zerstreuen. So erlebten die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung ein Phänomen, das sich spiegelgleich am Ende des 18. Jahrhunderts wiederholte: das korporative Leben erlosch fast vollkommen. Nur mehr Spuren blieben in den ehemals römischen Städten in Gallien und in Germanien übrig. Wenn sich also damals ein Theoretiker der Lage bewußt geworden wäre, so hätte er wahrscheinlich geschlossen, so wie es später die Ökonomisten getan haben, daß die Berufskorporationen keine oder wenigstens keine wesentliche Daseinsberechtigung mehr hatten und daß sie unwiederbringlich verschwunden wären. Vermutlich hätte er jeden Versuch, sie wiederzubeleben, als rückständig und undurchführbar angesehen. Aber die Ereignisse hätten eine derartige Prophezeiung rasch Lügen gestraft.

Denn in Wirklichkeit entstanden die Berufskorporationen nach einem zeitweiligen Verschwinden in allen europäischen Gesellschaften von neuem. Bis zum 11. und 12. Jahrhundert erwachen sie wieder zum Leben. Seither, sagt Levasseur, »beginnen die Handwerker das Bedürfnis zu empfinden, sich zu vereinigen, und bilden ihre ersten Vereinigungen«.[11] Auf alle Fälle stehen sie im 13. Jahrhundert wieder in voller Blüte, und sie entwickelten sich bis zu dem Tag, an dem sie aufs neue verfielen. Eine derartig beständige Institution kann nicht von einer willkürlichen und zufälligen Besonderheit abhängen; noch weniger ist die Annahme möglich, daß sie das Ergebnis irgendeiner kollektiven Verirrung sei. Wenn sie von der Gründung Roms an bis zum Höhepunkt des Kaiserreichs, vom Beginn der christlichen Gesellschaft bis in die modernen Zeiten notwendig war, dann war sie die Antwort auf dauerhafte und tiefe Bedürfnisse. Besonders die Tatsache, daß sie, nachdem sie ein erstes Mal verschwunden war, aus sich selbst heraus und in einer neuen Form wiedererstanden ist, nimmt dem Argument jeden Wert, daß ihr gewaltsames Verschwinden am Ende des vorigen Jahrhunderts als Beweis gälte, daß sie mit den neuen Bedingungen des kollektiven Lebens nicht mehr harmonierte. Im übrigen ist das Bedürfnis, sie ins Leben zu rufen, das heute alle zivilisierten Gesellschaften empfinden, das sicherste Symptom, daß diese radikale Unterdrückung kein Heil-

11 Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France depuis la conquête de Jules César jusqu'à la Révolution*, Paris 1859, I, S. 194.

mittel war und daß die Reform von Turgot eine weitere erzwang, die nicht ständig aufgeschoben werden darf.

II

Wenn nun zwar eine korporative Organisation keinesfalls ein historischer Anachronismus ist, darf man daraufhin annehmen, daß sie in unserer gegenwärtigen Gesellschaft die bedeutende Rolle spielen kann, die wir ihr zuschreiben? Denn wenn wir sie für unabdingbar halten, so nicht wegen der ökonomischen Dienste, die sie leistet, sondern wegen des moralischen Einflusses, den sie haben könnte. Wir sehen in der Berufsgruppe vor allem die moralische Kraft, die die individuellen Egoismen zügeln, im Herzen der Arbeiter ein lebhafteres Gefühl ihrer Solidarität erhalten und das Gesetz des Stärkeren daran hindern kann, sich derart brutal auf die gewerblichen und kommerziellen Beziehungen auszuwirken. Sie gilt aber als ungeeignet für eine derartige Rolle. Weil sie ihre Entstehung kurzlebigen Interessen verdankt, scheint es, als ob sie nur zu Utilitätszwecken geeignet wäre, und die Erinnerung an die Korporationen des *Ancien Régime* bestätigt nur diesen Eindruck. Man stellt sich deren Zukunft gerne so vor, wie sie in den letzten Jahren ihrer Existenz gewesen sind, als sie vor allem darauf bedacht waren, ihre Privilegien und ihre Monopole zu erhalten, und kein Mensch sieht daher ein, wie derartig engbegrenzte professionelle Betätigungen eine günstige Wirkung auf die Moralität der Körperschaft oder ihrer Mitglieder haben könnten.

Man muß sich aber davor hüten, auf das ganze korporative System zu übertragen, was nur für bestimmte Körperschaften und während einer sehr kurzen Zeit ihrer Entwicklung zutraf. Keinesfalls weisen sie eine Art konstitutioneller moralischer Schwäche auf; vielmehr haben sie während des größten Teils ihrer Geschichte durchaus eine moralische Rolle gespielt. Das ist in hohem Maß bei den römischen Berufsorganisationen sichtbar. So schreibt Waltzing: »Die Handwerkergilden hatten bei den Römern keineswegs jenen professionellen Charakter wie im Mittelalter: man findet bei ihnen weder Vorschriften über Herstellungsmethoden noch geregelte Lehrzeiten, noch Monopole; auch

war es nicht ihr Ziel, die nötigen Kapitalien zu sammeln, um ein Gewerbe auszubeuten.«[12] Zweifellos vermittelte ihnen die Vereinigung mehr Macht, um bedarfsweise ihre gemeinsamen Interessen zu stützen. Aber das war nur eine nützliche Zugabe dieser Institution; nicht aber ihr Daseinszweck, nicht ihre Hauptfunktion. Die Korporation war vielmehr vor allem eine religiöse Vereinigung. Jede einzelne hatte ihren besonderen Gott, dessen Kult in einem gesonderten Tempel gefeiert wurde, wenn sie die Mittel dazu hatte. Genauso wie jede Familie ihren *lar familiaris* und jede Stadt ihren *genius publicus*, so hatte jede Vereinigung ihren Schutzgott, ihren *genius collegii*. Natürlich hatte dieser Berufskult seine Feste, die man gemeinsam durch Opfern und Festessen feierte. Alle möglichen Umstände dienten im übrigen dazu, um fröhlich zusammenzukommen. Überdies wurden auch Lebensmittel oder Geld auf Kosten der Gemeinschaft verteilt. Man hat sich gefragt, ob die Berufsorganisation nicht auch eine Unterstützungskasse hatte, ob sie regelmäßig jenen ihrer Mitglieder beistand, die dessen bedurften. Über diesen Punkt sind die Ansichten geteilt.[13] Aber diese Diskussion ist zum Teil uninteressant und bedeutungslos insofern, als diese gemeinsamen Essen, die mehr oder weniger periodisch stattfanden, und die Zuweisungen, die sie begleiteten, an die Stelle der Unterstützung traten und somit die Aufgabe einer indirekten Hilfsmaßnahme erfüllten. Auf alle Fälle wußten die Bedürftigen, daß sie mit dieser verhohlenen Unterstützung rechnen konnten. – Als Folge dieses religiösen Charakters war die Genossenschaft der Handwerker zu gleicher Zeit auch ein Beerdigungsverein. Wie die *gentiles* während ihres Lebens in einem gemeinsamen Kult verbunden waren, wollten die Mitglieder der Genossenschaft auch ihren letzten Schlaf gemeinsam schlafen. Alle Korporationen, die reich genug waren, hatten ihr kollektives *columbarium*, wodurch die Genossenschaft, falls sie nicht die Mittel hatte, um für sie eine eigene Grabstätte zu kaufen, ihren Mitgliedern wenigstens ein ehrenhaftes Begräbnis auf Kosten der Gemeinschaftskasse sicherte.

Ein gemeinsamer Kult, gemeinsame Essen, gemeinsame Feste,

12 Waltzing, *op. cit.*, I, S. 194.

13 Die Mehrheit der Historiker vertritt die Ansicht, daß zum mindesten bestimmte Genossenschaften Vereine zur gegenseitigen Unterstützung waren.

eine gemeinsame Begräbnisstätte, ist das alles zusammen nicht das Hauptkennzeichen der häuslichen Organisation der Römer? So konnte man sagen, daß die römische Korporation eine »große Familie« war. Waltzing schreibt: »Kein Wort bezeichnet die Natur dieser Beziehungen besser, die die Berufskollegen verbanden, und viele Merkmale verweisen auf ihre große Brüderlichkeit.«[14] Die Gemeinschaft der Interessen ersetzte die Blutsbande. »Die Mitglieder sehen einander als Brüder an, und manchmal bezeichnen sie sich untereinander auch als solche.« Allerdings war die gewöhnliche Bezeichnung *sodales*. Aber auch dieses Wort drückt eine geistige Verwandtschaft aus, die eine enge Brüderlichkeit beinhaltet. Der Schirmherr und die Schirmherrin der Genossenschaft nahmen oft den Titel Vater und Mutter an. »Ein Beweis für die Ergebenheit, die die Berufsgenossen für ihre Genossenschaft hatten, sind die Vermächtnisse und Geschenke, die sie ihr machten. Auch die Grabsteine beweisen das, auf denen man lesen kann: *Pius in collegio*, er war seiner Genossenschaft treu, so wie man sagte: *pius in suos*.«[15] Dieses Familienleben war derart entwickelt, daß Boissier in ihm das Hauptziel aller römischen Korporationen sah. »Selbst in den Korporationen der Arbeiter vereinigte man sich vor allem wegen des Vergnügens, gemeinsam zu leben, um sich außerhalb seines Hauses von der Müdigkeit und den Plagen zu erholen, um eine weniger enge Intimität zu finden als in der Familie und eine weniger ausgedehnte als in der Stadt; um sich das Leben leichter und angenehmer zu machen.«[16] Wie die christlichen Gesellschaften einem sozialen Typus angehören, der sich vom Typus des Stadtstaates stark unterscheidet, so ähnelten die Korporationen des Mittelalters den römischen nicht genau. Aber auch sie bildeten für ihre Mitglieder ein moralisches Milieu. »Die Korporation vereinigte die Angehörigen ein und desselben Gewerbes mit engen Banden. Recht oft ließ sie sich in einer Pfarrei oder im Bereich einer besonderen Kapelle nieder und stellte sich unter den Schutz eines Heiligen, der zum Patron der ganzen Gemeinschaft wurde. Dort versammelte man sich, dort nahm man unter großem zeremoniellem Aufwand an den

14 Waltzing, *op. cit.*, I, S. 330.

15 *Op. cit.*, I, S. 331.

16 Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antoines*, Paris 1884³, II, S. 287 f.

feierlichen Messen teil, wonach die Mitglieder der Brüderschaft den Tag mit einem Festessen gemeinsam beendeten. In dieser Hinsicht ähnelten die Korporationen des Mittelalters stark jenen der römischen Epoche.«[17] Im übrigen widmete die Korporation einen Teil ihres Budgetvermögens oft wohltätigen Werken.

Andrerseits fixierten für jedes Handwerk genaue Regeln die jeweiligen Pflichten der Meister und Arbeiter wie auch die Pflichten der Meister untereinander.[18] Natürlich gibt es Regeln, die nicht mit unseren heutigen Ideen übereinstimmen; aber man muß sie nach der Moral der damaligen Zeit beurteilen, die sie ja ausdrückten. Unbestreitbar aber sind sie alle nicht aus Sorge um irgendwelche individuellen Interessen entstanden, sondern aus einem, gleichviel ob gut oder schlecht verstandenen, korporativen Interesse. Nun hat aber die Unterordnung des privaten Nutzens unter den gemeinsamen Nutzen, wie er auch beschaffen sei, immer einen moralischen Charakter, denn er beinhaltet notwendigerweise einen gewissen Geist der Opferbereitschaft und der Selbstverleugnung. Im übrigen entstammen viele dieser Vorschriften moralischen Gefühlen, die uns heute noch bewegen. Z. B. wurde der Diener vor den Launen des Herrn beschützt, der ihn nicht nach seinem Willen entlassen konnte. Freilich war diese Verpflichtung eine gegenseitige; indessen ist diese Gegenseitigkeit nicht nur bereits in sich gerecht, sondern um so mehr auch auf Grund der bedeutenden Privilegien gerechtfertigt, die der Arbeiter seinerzeit genoß. So war es den Meistern verboten, ihn seines *Rechts auf Arbeit* zu berauben, indem sie sich von ihren Nachbarn oder gar von ihren eigenen Frauen helfen ließen. Mit einem Wort, »diese Vorschriften bezüglich der Lehrlinge und Arbeiter darf der Historiker oder der Ökonom nicht gering schätzen. Sie sind nicht das Werk eines barbarischen Jahrhunderts. Sie tragen den Stempel eines folgerichtigen und gesunden Menschenverstandes, der zweifellos der Beachtung würdig ist.«[19] Schließlich war ein ganzer Teil der Vorschriften darauf gerichtet,

17 Levasseur, *op. cit.*, I, S. 217 f.

18 *Op. cit.*, I, S. 221. – Bezüglich des gleichartigen moralischen Charakters der Körperschaften vgl. für Deutschland: Gierke, *Das deutsche Genossenschaftswesen*, Berlin 1868, I, S. 384; für England: Ashley, *Histoire des doctrines économiques*, Paris 1900, I, S. 101.

19 Levasseur, *op. cit.*, S. 238.

die berufliche Redlichkeit zu garantieren. Alle möglichen Vorsichtsmaßnahmen waren vorgesehen, um den Händler oder den Handwerker daran zu hindern, den Käufer zu betrügen, um sie zu verpflichten, »ein gutes und redliches Werk zu tun«.[20] – Natürlich kam ein Augenblick, da die Regeln unnötigerweise lästig wurden und die Meister sich viel mehr damit beschäftigten, ihre Privilegien zu schützen, als auf den guten Ruf ihres Berufsstandes und auf die Ehrlichkeit seiner Mitglieder zu achten. Aber es gibt keine Institution, die nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt degeneriert, entweder weil sie sich nicht beizeiten gewandelt hat und sich festfährt, oder weil sie sich in einer einzigen Richtung entwickelt und bestimmte ihrer Eigenschaften auswuchern: Damit wird sie unfähig, die Dienste zu leisten, mit denen sie betraut ist. Das kann ein Grund sein, um den Versuch zu unternehmen, sie zu reformieren, nicht aber, um sie für ewig unnütz zu erklären und sie aufzulösen.

Wie es sich auch in diesem Punkt verhalten mag, die oben aufgeführten Tatsachen genügen als Beweis, daß die Berufsgruppe keineswegs ungeeignet ist, eine moralische Wirkung hervorzurufen. Der so bedeutende Platz, den die Religion in ihrem Leben sowohl in Rom als auch im Mittelalter eingenommen hatte, beleuchtet die wahre Natur ihrer Funktionen nachdrücklich; denn jede religiöse Gemeinschaft stellte damals ein moralisches Milieu dar, und ebenso neigt jede moralische Disziplin mit Macht dahin, eine religiöse Form anzunehmen. Im übrigen hängt dieser Charakter der korporativen Organisation von der Wirkung sehr allgemeiner Ursachen ab, die man auch unter anderen Umständen beobachten kann. Sobald im Schoß einer politischen Gesellschaft eine bestimmte Anzahl von Individuen Ideen, Interessen, Gefühle und Beschäftigungen gemeinsam haben, die der Rest der Bevölkerung nicht mit ihnen teilt, ist es unvermeidlich, daß sie sich unter dem Einfluß dieser Gleichartigkeit wechselseitig angezogen fühlen, daß sie sich suchen, in Verbindung treten, sich vereinen und auf diese Weise nach und nach eine engere Gruppe bilden, die ihre eigene Physiognomie innerhalb der allgemeinen Gesellschaft besitzt. Sobald aber die Gruppe gebildet ist, entsteht in ihr ein moralisches Leben, das auf natürliche Weise den Stempel der

20 *Op. cit.*, S. 240-261.

besonderen Bedingungen trägt, in denen es entstanden ist. Denn es ist unmöglich, daß Menschen zusammenleben und regelmäßig miteinander verkehren, ohne schließlich ein Gefühl für das Ganze zu entwickeln, das sie mit ihrer Vereinigung bilden, ohne sich an dieses Ganze zu binden, sich um dessen Interessen zu sorgen und es in ihr Verhalten einzubeziehen. Nun ist aber diese Bindung an etwas, was das Individuum überschreitet, diese Unterordnung der Einzelinteressen unter ein Gesamtinteresse, die eigentliche Quelle jeder moralischen Tätigkeit. Damit sich nun dieses Gefühl präzisieren und bestimmen und auf die gewöhnlichsten oder bedeutsamsten Umstände auswirken kann, überträgt es sich in bestimmte Formeln; und infolgedessen entsteht ein Korpus moralischer Regeln.

Dieses Ergebnis entsteht aus sich selbst und aus der Macht der Verhältnisse heraus und ist doch gleichzeitig nützlich, und das Gefühl seiner Nützlichkeit trägt dazu bei, es zu festigen. Aber nicht nur die Gesellschaft ist daran interessiert, daß sich diese Sondergruppen bilden, um die Tätigkeit zu regeln, die sich in ihnen ausbildet und die sonst anarchisch würde; auch das Individuum findet darin eine Quelle der Freude. Denn die Anarchie ist ihm schmerzlich, und es leidet an den Reibungen und an der Unordnung, die jedesmal dann entstehen, wenn die zwischenmenschlichen Beziehungen keinem regelnden Einfluß unterworfen sind. Es ist nicht gut für den Menschen, inmitten seines engsten sozialen Milieus auf dem Kriegsfuß zu leben. Dieses Gefühl einer allgemeinen Feindschaft, das daraus entstehende gegenseitige Mißtrauen und die Spannung, die sie bedingt, sind beschwerliche Zustände, wenn sie chronisch werden. Wir mögen zwar den Krieg lieben, aber wir lieben doch auch die Freuden des Friedens, und diese sind um so wertvoller für Menschen, je nachhaltiger sie sozialisiert, d.h. (denn die beiden Wörter sind gleichwertig) je grundlegender sie zivilisiert sind. Das gemeinsame Leben ist anziehend und besitzt zu gleicher Zeit einen Zwangscharakter. Zweifellos sind Einschränkungen nötig, um den Menschen dahin zu bringen, sich selbst zu übertreffen und seiner physischen Natur eine andere hinzuzufügen. Aber in dem Maß, in dem er lernt, die Reize dieser neuen Existenz auszukosten, werden sie ihm notwendig, und es gibt keine Form der Tätigkeit, anhand derer er sie nicht leidenschaftlich sucht. Wenn sich also Individuen in Kenntnis-

nahme gemeinsamer Interessen vereinigen, so geschieht das nicht nur, um diese Interessen zu verteidigen, sondern um sich zu assoziieren, um sich nicht länger inmitten von Gegnern verloren zu fühlen, um das Vergnügen zu haben, zu kommunizieren, um eins zu sein mit anderen, d. h. definitiv nichts anderes, als um gemeinsam ein und dasselbe moralische Leben zu führen.

Die häusliche Moral hat sich nicht anders herausgebildet. Wegen des Prestiges, das die Familie in unseren Augen behalten hat, scheint es uns, daß sie, insofern sie immer eine Schule der Hingabe und der Selbstverleugnung und die eigentliche Heimstätte der Moralität war und ist, das auf Grund der ganz besonderen Charaktereigenschaften ist, die ihr eigen und die anderswo nirgends zu finden sind. Und man bildet sich ein, in der Blutsverwandtschaft eine außergewöhnlich mächtige Ursache moralischer Beziehungen zu finden. Aber wir haben schon oft die Gelegenheit gehabt zu zeigen[21], daß die Blutsverwandtschaft keineswegs diese außerordentliche Wirksamkeit hat, die man ihr zuschreibt. Der Beweis dafür ist, daß in einer Vielzahl von Gesellschaften Nichtblutsverwandte in großer Zahl im Schoß der Familie leben: die sogenannte künstliche Verwandtschaft wird dort mit großer Leichtigkeit geschlossen, und sie hat dieselben Wirkungen wie die natürliche. Umgekehrt kommt es häufig vor, daß sehr nahe Verwandte einander moralisch und rechtlich fremd sind: das ist z. B. in der römischen Familie bei den Verwandten mütterlicherseits der Fall. Die Familie verdankt also ihre Tugenden nicht der Einheit der Abstammung: Es handelt sich einfach um eine Gruppe von Individuen, die einander innerhalb einer politischen Gesellschaft durch eine besonders enge Verbindung von Ideen, Gefühlen und Interessen nähergerückt sind. Die Blutsverwandtschaft hat diesen Zusammenschluß erleichtert, denn sie hat auf natürliche Weise die Wirkung, zu einem einheitlichen Bewußtsein zu führen. Aber auch viele andere Faktoren haben diesen Einfluß: die materielle Nachbarschaft, die Solidarität der Interessen, das Bedürfnis, sich zu vereinen, um gegen eine gemeinsame Gefahr zu kämpfen oder einfach, um sich zu vereinigen, das waren andere mächtige Ursachen für die Annäherung.

Diese Ursachen sind nun aber nicht nur der Familie eigen, viel-

21 Vgl. besonders *Année sociologique* I, S. 313ff.

mehr finden wir sie, wenn auch in anderer Form, in der Korporation wieder. Wenn die erste dieser Gruppen eine so bedeutsame Rolle in der moralischen Geschichte der Menschheit gespielt hat, warum soll die zweite dessen nicht fähig sein? Zweifellos besteht zwischen ihnen der fortwährende Unterschied, daß die Mitglieder der Familie die Gesamtheit ihrer Existenz gemeinsam haben, die Mitglieder der Korporationen jedoch nur ihre beruflichen Betätigungen. Die Familie ist also so etwas wie eine vollständige Gesellschaft, deren Einfluß sich sowohl auf unsere ökonomische wie auf unsere religiöse, politische, wissenschaftliche usw. Tätigkeit erstreckt. Das geringste, das wir tun, auch außerhalb des Hauses, spiegelt sich in ihr wider und ruft angemessene Reaktionen hervor. Die Einflußsphäre der Korporation ist in gewissem Sinn viel enger. Trotzdem darf man den immer bedeutenderen Platz nicht außer acht lassen, den der Beruf in dem Maß im Leben einnimmt, in dem die Arbeitsteilung weiter fortschreitet; denn das individuelle Betätigungsfeld verengt sich tendenziell immer mehr entsprechend den Grenzen, die von den Funktionen gesetzt werden, mit denen das Individuum speziell betraut ist. Mehr noch: Wenn sich der Einfluß der Familie also auf alles auswirkt, so kann er nur sehr allgemein sein; die Einzelheiten entgehen ihm. Und endlich verlor die Familie, indem sie ihre Einheit und ihre Unteilbarkeit von ehedem hat aufgeben müssen, zugleich einen großen Teil ihrer Leistungsfähigkeit. Da sie sich heute mit jeder Generation weiter zerstreut, verbringt der Mensch einen beachtlichen Teil seiner Existenz weitab von jedem häuslichen Einfluß.[22] Die Korporation kennt keine dieser Gefährdungen; sie ist stetig wie das Leben. Der geringere Rang, den sie in gewissen Hinsichten gegenüber der Familie haben kann, ist also nicht ohne Ausgleich.

Wenn wir also geglaubt haben, die Familie mit der Korporation vergleichen zu sollen, so nicht einfach, um zwischen ihnen eine lehrreiche Parallele zu ziehen, sondern weil diese beiden Institutionen in gewissem Grad verwandt sind. Das zeigt vor allem die Geschichte der römischen Korporationen. Wir haben in der Tat gesehen, wie sie sich nach dem Vorbild der Familie entwickelt haben; sie waren zunächst nichts weiter als eine neue und erwei-

22 Wir haben diese Idee in *Der Selbstmord*, S. 447, entwickelt.

terte Form der Familie. Nun ähnelte die Berufsgruppe der Familiengruppe nicht derart, wenn es zwischen ihnen nicht irgendeine Verbindung gäbe. In der Tat war die Korporation in einem bestimmten Sinn die Erbin der Familie. Solange das Gewerbe rein landwirtschaftlich ist, hat es in der Familie und im Dorf, das selbst nur eine Art großer Familie war, sein unmittelbares Organ; es benötigt kein anderes. Weil der Tausch nicht oder nur wenig entwickelt ist, erstreckt sich das Bauernleben nicht über den Familienkreis hinaus. Da die ökonomische Tätigkeit sich nicht außerhalb des Hauses auswirkt, genügt die Familie, um sie zu regeln, und dient auf diese Weise selber als Berufsgruppe. Aber das endet, sobald es Handwerker gibt. Um von einem Handwerk zu leben, braucht man Kunden, und man muß aus dem Haus heraustreten, um sie zu finden. Man muß das Haus auch verlassen, um mit den Konkurrenten in Verbindung zu treten, um gegen sie zu kämpfen oder sich mit ihnen zu verständigen. Überdies setzt das Handwerk mehr oder weniger direkt Städte voraus, und die Städte entstehen immer hauptsächlich mit Hilfe von Einwanderern, d.h. von Individuen, die ihre Geburtsstätten verlassen haben. Damit war eine neue Form der Tätigkeit entstanden, die über den überkommenen Rahmen der Familie hinausging. Damit sie nicht unorganisiert verblieb, mußte sie sich einen neuen, eigenständigen Rahmen schaffen. Mit anderen Worten: eine Sekundärgruppe neuer Art mußte sich notwendigerweise bilden. So entstand die Korporation. Sie trat an die Stelle der Familie in der Ausübung einer Funktion, die zuerst eine häusliche war, die aber diesen Charakter nicht länger bewahren konnte. Ein derartiger Ursprung gestattet aber nicht, ihr eine Art konstitutioneller Amoralität anzudichten. Wie die Familie der Ort war, an dem sich die Moral und das Recht des Hauses entwickelt haben, so ist die Korporation der natürliche Ort, innerhalb dessen sich die professionelle Moral und das professionelle Recht entwickeln mußten.

Um alle Vorurteile zu zerstreuen und um zu zeigen, daß das korporative System nicht nur eine Institution der Vergangenheit ist, wäre es notwendig zu zeigen, welche Wandlungen es durchmachen muß und kann, um sich den modernen Gesellschaften anzupassen. Denn es ist klar, daß es heute nicht das sein kann, was es im Mittelalter war.

Um diese Frage methodisch behandeln zu können, müßte man vorher dargelegt haben, auf welche Weise sich das korporative System in der Vergangenheit entwickelte und welches die Ursachen für die hauptsächlichsten Veränderungen waren, denen es unterworfen war. Sodann könnte man in Kenntnis der Bedingungen, in denen sich die europäischen Gesellschaften heute befinden, mit einiger Sicherheit voraussagen, was aus ihm werden wird. Dazu wären aber vergleichende Studien nötig, die noch nicht unternommen wurden und die wir hier im Vorübergehen nicht machen können. Indessen ist es schon heute, wenn auch nur in den Hauptlinien, möglich, wahrzunehmen, wie diese Entwicklung verlaufen ist.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich schon, daß die römische Korporation nicht das war, was sie später in den christlichen Gesellschaften geworden ist. Sie unterscheidet sich nicht nur durch ihren eher religiösen und weniger professionellen Charakter, sondern auch durch die Stellung, die sie in der Gesellschaft einnahm. Sie war, wenigstens am Anfang, eine außersoziale Institution. Der Historiker, der die politische Organisation der Römer zu analysieren sucht, begegnet im Verlauf seiner Analyse keinem Faktum, das ihn auf die Existenz der Korporationen aufmerksam machen könnte. Sie tauchen in der Verfassung Roms nicht als bestimmte und anerkannte Einheiten auf. In keiner Wählerversammlung und in keinem der Heeresverbände waren die Handwerker in Genossenschaften vereint: nirgends nahm das Gewerbe als Körperschaft oder durch die Vermittlung ordentlicher Stellvertreter am öffentlichen Leben teil. Allenfalls galt dies für höchstens 3 oder 4 Genossenschaften, die man mit bestimmten von Servius Tullius aufgestellten Hundertschaften identifizieren zu können glaubt (*tignarii, aerarii, ticicines, cornicines*). Aber selbst dieses ist unsicher.[23] Was die anderen Korporationen be-

trifft, so standen sie bestimmt außerhalb der offiziellen Organisation des römischen Volkes.[24]

Diese ausgefallene Situation kann man in gewissem Sinn durch genau die Bedingungen erklären, unter denen sie entstanden sind. Sie erscheinen in dem Augenblick, als sich die Handwerke zu entwickeln beginnen. Nun hatten lange Zeit die Handwerke in der gesellschaftlichen Betätigung der Römer nur eine neben- und zweitrangige Bedeutung. Rom war im wesentlichen eine Bauern- und Kriegergesellschaft. Als Bauerngesellschaft war sie in *gentes* und *curiae* eingeteilt. Die Versammlung in Hundertschaften spiegelte eher die militärische Organisation wider. Was die Gewerbefunktionen betrifft, so waren sie zu rudimentär, um die politische Struktur der Stadt zu beeinflussen.[25] Im übrigen litten die Handwerke bis in eine sehr späte Zeit der römischen Geschichte unter einem moralischen Mißkredit, der ihnen nicht erlaubte, einen geregelten Platz im Staat einzunehmen. Zweifellos kam eine Zeit, in der sich ihre soziale Stellung verbesserte. Aber die Art, wie diese Verbesserung erreicht wurde, ist selbst schon bedeutsam. Um ihre Interessen respektiert zu sehen und um im öffentlichen Leben eine Rolle zu spielen, mußten die Handwerker zu regelwidrigen und außerlegalen Mitteln greifen. Sie triumphierten über die Mißachtung, deren Ziel sie waren, nur mit Hilfe von Intrigen,

23 Wahrscheinlicher ist, daß die so benannten Hundertschaften nicht alle Zimmerleute und Schmiede enthielten, sondern nur jene, die die Waffen oder die Kriegsmaschinen herstellten oder reparierten. Dionysios von Helicarnas sagt ausdrücklich, daß die derart gruppierten Arbeiter eine rein militärische Funktion hatten; die Hundertschaften waren also keine eigentlichen Genossenschaften, sondern Unterabteilungen des Heeres.

24 Alles, was wir über die Lage der Korporationen sagen, läßt die umstrittene Frage offen, ob der Staat von Anfang an in ihre Bildung eingegriffen hat. Selbst wenn sie von Anbeginn an in Abhängigkeit des Staates gestanden hätten (was nicht wahrscheinlich erscheint), so bleibt doch, daß sie auf die politische Struktur keinen Einfluß hatten. Das ist für uns ausschlaggebend.

25 Wenn man eine Entwicklungsstufe weiter hinabsteigt, so ist ihre Situation noch ausgefallener. In Athen sind sie nicht nur außersozial, sondern fast außerlegal.

Komplotten und geheimen Umtrieben.[26] Das ist der beste Beweis, daß ihnen die römische Gesellschaft von sich aus nicht offen stand. Und als es ihnen später gelang, in den Staat eingegliedert zu werden, um ein Rädchen in der administrativen Maschine zu werden, erwies sich diese Situation für sie nicht als ruhmreicher Erfolg, sondern als eine lästige Abhängigkeit. Denn sie wurden in den Staat nicht deshalb eingegliedert, damit sie einen Platz erhielten, den sie nach ihren sozialen Verdiensten berechtigt waren einzunehmen, sondern nur, damit sie durch die Staatsmacht geschickter überwacht werden konnten. So sagt Levasseur: »Die Korporation wurde zur Kette, die (die Handwerker) zu Gefangenen machte, und die die kaiserliche Hand um so kürzer hielt, je schwieriger oder notwendiger ihre Arbeit für den Staat war.«[27]

Einen ganz anderen Platz nahmen sie in den Gesellschaften des Mittelalters ein. Von Anfang an, sobald die Korporation erscheint, stellt sie den normalen Rahmen jenes Bevölkerungsteiles dar, der schließlich eine so bedeutende Rolle im Staat spielen sollte: des Bürgertums oder des Dritten Standes. Denn in der Tat sind Bürger und Handwerker lange Zeit ein und dasselbe. »Das Bürgertum des 13. Jahrhunderts war ausschließlich aus Handwerkern zusammengesetzt. Die Klasse der Rats- und Gerichtsbeamten begann sich erst zu bilden; die Gelehrten gehörten noch dem Klerus an; die Zahl der Rentiers war sehr klein, weil fast der gesamte Grundbesitz in den Händen des Adels war. So blieb den Nichtadligen nur die Arbeit in der Werkstatt oder am Ladentisch. Durch das Gewerbe und den Handel erst haben sie ihren Rang im Königreich erobert.«[28] Das gleiche gilt für Deutschland. Bürger und Städter waren synonyme Ausdrücke. Andrerseits wissen wir, daß sich die deutschen Städte rund um ständige Märkte entwickelt haben, die ein Grundherr an einer bestimmten Stelle seiner Domäne eröffnet hatte. Die Bevölkerung, die sich um diese Märkte gruppierte und zur Stadtbevölkerung wurde, war demnach fast ausschließlich aus Handwerkern und Kaufleuten zusammengesetzt. Auch in diesem Fall dienten die Wörter

26 Waltzing, *op. cit.*, I, S. 85f.
27 Levasseur, *op. cit.*, I, S. 31.
28 *Op. cit.*, I, S. 191.

forenses oder *mercatores* ohne Unterschied dazu, die Bewohner von Städten zu kennzeichnen[29], und das *jus civile* oder Stadtrecht wurde auch sehr oft *jus fori* oder Marktrecht genannt. Die Organisation der Handwerke und des Handels scheint also die ursprüngliche Organisation des europäischen Bürgertums gewesen zu sein.

Als sich die Städte von der lehnsherrlichen Bevormundung befreiten und sich die Gemeinden bildeten, wurden die Körperschaften der Handwerker, die dieser Bewegung vorausgingen und sie vorbereitet hatten, zur Grundlage der Kommunalverfassung. In der Tat »waren in fast allen Gemeinden das politische System und die Wahl der Ratsmitglieder auf die Einteilung der Bürger in Handwerkskörperschaften begründet«.[30] Sehr oft wählte man nach Handwerkskörperschaften, und zwar zu gleicher Zeit die Vorsteher der Korporationen und die Vorsteher der Gemeinde. »In Amiens z. B. versammelten sich die Handwerker jährlich, um die Vorsteher jeder Korporation oder jedes Banners zu wählen. Die gewählten Vorsteher ernannten dann 12 Schöffen, die wieder 12 andere Schöffen ernannten, und diese Schöffen stellten ihrerseits den Korporationsvorstehern 3 Personen vor, aus denen sie den Bürgermeister der Gemeinde wählten ... In einigen Städten war der Wahlmodus noch komplizierter, aber in allen Städten waren die politische und die Gemeindeorganisation eng mit der Arbeitsorganisation verbunden.«[31] Wie die Gemeinde ein Zusammenschluß von Handwerkskorporationen war, so war umgekehrt die Korporation eine verkleinerte Gemeinde, allein schon deshalb, weil sie ein Modell für die vergrößerte und entwickeltere Form der kommunalen Institution gewesen war.

Nun wissen wir aber aus der Geschichte unserer Gesellschaften, daß die Gemeinde mit der Zeit zu deren Eckpfeiler geworden ist. Da sie eine Vereinigung der Korporationen war und da sie nach deren Modell gebildet war, sind folglich diese es, die letztlich als Grundlage eines ganzen politischen Systems dienten, das aus der Gemeindebewegung hervorgegangen ist. Man sieht, daß die Kor-

29 Vgl. Rietschel, *Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhältnis*, Leipzig 1897, *passim*, und alle Werke von Sohm zu diesem Punkt.

30 Levasseur, *op. cit.*, I, S. 193.

31 *Op. cit.*, I, S. 183.

poration im Lauf der Zeit außerordentlich an Bedeutung und Würde gewonnen hat. Während sie in Rom ursprünglich fast außerhalb des normalen Lebens gestanden hatte, hat sie im Gegenteil dazu unseren heutigen Gesellschaften als ein elementarer Rahmen gedient. Das ist ein weiterer Grund, weshalb wir uns dagegen wehren, in ihr eine Art archaischer Institution zu sehen, die bestimmt sei, aus der Geschichte zu verschwinden. Denn wenn in der Vergangenheit die Rolle, die sie gespielt hat, um so lebenswichtiger geworden ist, je mehr sich Handel und Gewerbe entwickelt haben, dann ist es völlig unwahrscheinlich, daß neue ökonomische Fortschritte die Wirkung haben sollten, ihr jede Daseinsberechtigung zu entziehen. Die entgegengesetzte Hypothese erschiene gerechtfertigter.[32] Aber wir können noch andere Lehren aus unserem rasch skizzierten Überblick ziehen.

Zuerst können wir daraus ersehen, wie die Korporation seit ungefähr zwei Jahrhunderten vorübergehend in Mißkredit gefallen ist, und was sie werden muß, um ihren Rang unter unseren öffentlichen Institutionen wieder einzunehmen. Wir haben in der Tat gesehen, daß sie in der Form, die sie im Mittelalter hatte, eng mit der Organisation der Gemeinde verbunden war. Diese Verknüpfung hatte keinen Nachteil, solange die Korporationen ihrerseits einen kommunalen Charakter hatten. Solange im Prinzip die Handwerker und Händler mehr oder weniger ausschließlich nur die Bewohner der Stadt oder der nächsten Umgebung zu Kunden hatten, d.h. solange der Markt hauptsächlich Lokalmarkt war, so lange genügten die Gewerbekörperschaften mit ihrer munizipalen Organisation allen Bedürfnissen. Das war aber nicht mehr der Fall, als die große Industrie entstand; da diese

32 Zwar haben die Handwerker, als sie sich in Kasten organisierten, sehr rasch einen sichtbaren Platz in der sozialen Verfassung eingenommen, wie in den Gesellschaften in Indien. Aber die Kaste ist keine Korporation. Sie ist im wesentlichen eine familiale und religiöse Gruppe, aber keine Berufsgruppe. Jede hat ihren eigenen Grad an Religiosität. Da die Gesellschaft religiös organisiert ist, weist diese Religiosität, die von verschiedenen Ursachen abhängt, jeder Kaste einen bestimmten Rang in der Gesamtheit des sozialen Systems zu. Ihre ökonomische Bedeutung spielt in dieser offiziellen Situation keine Rolle. (Vgl. Bouglé, »Remarques sur le régime des castes«, *Année sociologique* IV.)

nichts besonders Städtisches an sich hat, konnte sie sich nicht einem System beugen, das nicht für sie gemacht war. Zunächst hat sie ihren Sitz nicht notwendigerweise in einer Stadt; sie kann sich außerhalb jeder schon bestehenden ländlichen oder städtischen Ortschaft ansiedeln. Sie fahndet nur nach dem Standort, von dem aus sie sich am besten versorgen kann und von wo aus sie am leichtesten liefern kann. Außerdem beschränkt sich ihr Wirkungsfeld auf keine bestimmte Region, denn ihre Kundschaft sitzt überall. Eine so vollständig in die Gemeinde eingegliederte Einrichtung wie die alten Korporationen konnte folglich nicht dazu dienen, eine Form der kollektiven Tätigkeit zu erfassen und zu regeln, die so vollständig außerhalb des kommunalen Lebens lag.

Und tatsächlich: Sobald die große Industrie erschienen war, befand sie sich folgerichtig außerhalb des Korporationssystems. Darum versuchten auch die Handwerksverbände ihre Ausbreitung mit allen Mitteln zu verhindern. Gleichwohl war auch sie deswegen nicht jeder Regelung ledig: in der ersten Zeit spielte der Staat unmittelbar für sie die gleiche Rolle, die die Korporationen für den Kleinhandel und für die städtischen Gewerbe gespielt hatten. Zur gleichen Zeit, als die Königsmacht den Manufakturen bestimmte Privilegien gewährte, unterwarf sie sie ihrer Kontrolle, wie schon der Name königliche Manufakturen bezeugt, der ihnen zugebilligt wurde. Aber es ist bekannt, wie ungeeignet der Staat für diese Funktion ist; diese direkte Bevormundung konnte zu nichts anderem als zum Zwang führen. Sie wurde von dem Augenblick an fast unmöglich, als die Industrie einen bestimmten Grad der Entwicklung und Diversifizierung erreicht hatte. Darum forderten die klassischen Ökonomen mit Recht ihre Aufhebung. Wenn sich aber die Korporation, so wie sie damals existiert hatte, nicht an diese neue Form der Industrie anpassen und der Staat die alte korporative Disziplin nicht ersetzen konnte, so folgt daraus nicht, daß von nun an jede Disziplin unnötig wäre. Nur hätte sich die alte Korporation verändern müssen, um ihre Rolle unter den neuen Bedingungen des ökonomischen Lebens weiterzuspielen. Unglücklicherweise aber hatte sie nicht die nötige Geschmeidigkeit, um sich rechtzeitig zu reformieren; darum wurde sie zerbrochen. Weil sie sich nicht an das neue Leben anpassen konnte, wurde sie steril; sie wurde das, was

sie am Vorabend der Revolution war, eine Art toter Substanz, ein Fremdkörper, der sich im sozialen Organismus nur aus Trägheit erhielt. Es ist daher nicht überraschend, daß der Augenblick kam, zu dem man sie mit Gewalt aus ihm hinausstieß. Aber sie zu zerstören war nicht das Mittel, um den Bedürfnissen zu genügen, die sie nicht mehr zu befriedigen vermochte. So liegt die Frage noch immer offen vor uns und wurde dank eines Jahrhunderts unfruchtbaren Herumtastens und Experimentierens nur um so dringlicher.

Die Aufgabe des Soziologen ist nicht die des Staatsmannes. Wir brauchen also nicht im einzelnen aufzuzeigen, was diese Reform sein müßte. Wir begnügen uns damit, deren allgemeine Prinzipien aufzuzeigen, so wie sie aus den aufgeführten Tatsachen hervorzugehen scheinen.
Die Erfahrung der Vergangenheit zeigt vor allem, daß die Berufsgruppe immer in Beziehung zu den Voraussetzungen des ökonomischen Lebens stehen muß. Weil das Korporationssystem diese Bedingung nicht erfüllt hat, ist es verschwunden. Weil der Markt seinen munizipalen Charakter verlor und national und international geworden ist, muß die Korporation dieselbe Ausdehnung annehmen. Statt auf die Handwerker einer Stadt begrenzt zu bleiben, muß sie sich derartig vergrößern, daß sie alle, über das ganze Land verstreuten Berufsmitglieder umfaßt.[33] Denn ob sie sich in der Stadt oder auf dem Land befinden, sie bleiben untereinander solidarisch und nehmen an einem gemeinsamen Leben teil. Da dieses Leben in bestimmter Hinsicht gänzlich ortsunabhängig ist, muß ein geeignetes Organ geschaffen werden, das ihm Ausdruck verleiht und seinen Gang regelt. Aufgrund seiner Ausmaße müßte ein derartiges Organ notwendigerweise in Kontakt und in direkten Beziehungen mit dem zentralen Organ des kol-

33 Wir brauchen nicht über die internationale Organisation zu sprechen, die sich wegen des internationalen Charakters des Marktes notwendigerweise über diese nationale Organisation hinaus entwikkeln müßte; denn nur diese nationale Organisation kann derzeit als eine juristische Institution gegründet werden. Jene übernationale Institution kann beim augenblicklichen Stand des europäischen Rechts nur aus freien Abmachungen zwischen den nationalen Korporationen entstehen.

lektiven Lebens stehen, denn die Ereignisse, die bedeutend genug sind, um eine ganze Kategorie von industriellen Unternehmungen in einem Land zu interessieren, haben notwendigerweise sehr allgemeine Rückwirkungen, die der Staat nicht einfach ignorieren kann; das aber führt zu seiner Intervention. Nicht ohne Grund drängte daher die königliche Gewalt instinktiv dahin, die große Industrie, sobald sie erschienen war, nicht außerhalb ihres Einflußbereiches zu belassen. Es war unmöglich, daß sie sich an einer Tätigkeit uninteressiert zeigte, die sich ihrer Natur nach immer auf die Gesamtgesellschaft auswirkt. Aber diese möglicherweise notwendige Regulierung darf nicht zu einer engen Unterordnung degenerieren, wie dies im 17. und 18. Jahrhundert der Fall war. Beide Organe müssen unterschieden und autonom bleiben: jedes von ihnen hat seine Funktionen, die nur es allein erfüllen kann. Wenn es auch Sache der Parlamente ist, die allgemeinen Prinzipien der industriellen Gesetzgebung zu erlassen, so sind sie doch unfähig, diese nach den verschiedenen Industriezweigen auszurichten. Diese Diversifikation ist die eigentliche Aufgabe der Korporation.[34] Diese für das gesamte Land zentrale Organisation schließt keineswegs die Bildung nachgeordneter Organe aus, die die Arbeiter des gleichen Gewerbezweiges in einer Region oder an einem Ort umfassen, und deren Rolle es wäre, die allgemeine Berufsordnung nach den lokalen oder regio-

34 Diese Spezialisierung kann nur mit Hilfe von gewählten Versammlungen vorgenommen werden, die mit der Vertretung der Korporation beauftragt sind. Beim gegenwärtigen Stand der Industrie müßten diese Versammlungen, genauso wie die Gerichte, die mit der Regulierung der Berufsordnung beauftragt sind, selbstverständlich auch Vertreter der Arbeitnehmer und der Arbeitgeber umfassen, so wie es schon bei den *tribunaux de prud'hommes* der Fall ist; und das im Verhältnis zur jeweiligen Bedeutung, die die öffentliche Meinung diesen beiden Produktionsfaktoren zubilligt. Wenn es indessen notwendig ist, daß sich beide in den Direktionsräten der Korporation begegnen, dann ist es in gleicher Weise unerläßlich, daß sie an der Basis der korporativen Organisation unterschiedliche und unabhängige Gruppen bilden, denn ihre Interessen stehen sich zu oft rivalisierend und feindlich gegenüber. Damit sie sich frei entscheiden können, müssen sie sich getrennt entscheiden. Die beiden derart gebildeten Gruppierungen könnten dann ihre Vertreter in die gemeinsamen Versammlungen entsenden.

nalen Bedürfnissen zu spezialisieren. Das ökonomische Leben könnte auf diese Weise geregelt und gefestigt werden, ohne etwas von seiner Vielfalt zu verlieren.

Damit wäre das Korporationssystem gegen jene Neigung zur Unbeweglichkeit geschützt, die man ihm in der Vergangenheit oft und zu Recht vorgeworfen hat; denn das ist ein Fehler, der mit dem begrenzten kommunalen Charakter der Korporation zusammenhängt. Solange sie auf den engen Bereich der Stadt beschränkt blieb, war es unvermeidlich, daß sie die Gefangene der Tradition wurde, wie die Stadt selbst. Da in einer derart eingeschränkten Gruppe die Lebensbedingungen fast unveränderlich sind, übt die Gewohnheit über die Menschen und Dinge ihre Macht aus, der kein Gegengewicht begegnet, und schließlich werden Neuerungen sogar gefürchtet. Der Traditionalismus der Korporationen war also nur ein Aspekt des kommunalen Traditionalismus, und er hatte die gleichen Gründe. Nachdem er einmal in die Sitten eingedrungen war, überlebte er die Ursachen, die ihn hervorgerufen und die ihn anfangs gerechtfertigt hatten. Als dann die materielle und moralische Konzentration des Landes und der großen Industrie, die deren Folge war, die Geister für neue Wünsche geöffnet, neue Bedürfnisse erweckt und im Geschmack und in den Moden eine bis dahin unbekannte Beweglichkeit hervorgerufen hatte, war die Korporation, die zäh an ihren alten Gebräuchen hing, in der Folge außerstande, die neuen Forderungen zu erfüllen. Nationale Korporationen aber wären aufgrund ihrer Ausdehnung und ihrer Komplexität diesen Gefahren nicht ausgesetzt. Zu viele verschiedene Ansichten wären darin wirksam, als daß sich eine unbeweglich ruhende Gleichförmigkeit durchsetzen könnte. In einer Gruppe, die aus zahlreichen und verschiedenen Elementen gebildet ist, entstehen ständig Umgruppierungen, die ebenso viele Quellen von Neuerungen darstellen.[35] Das Gleichgewicht einer solchen Organisation hätte also nichts Starres und befände sich folglich auf natürliche Weise im Einklang mit dem beweglichen Gleichgewicht der Bedürfnisse und Ideen.

Im übrigen muß man sich vor dem Glauben hüten, daß die Rolle der Korporationen darin bestünde, Regeln aufzustellen und sie

35 Vgl. weiter unten, Zweites Buch, 3. Kap., § IV.

anzuwenden. Zweifellos bildet sich überall, wo sich eine Gruppe bildet, auch eine moralische Disziplin. Aber die Aufrechterhaltung dieser Disziplin ist nur eine der zahlreichen Formen, in denen sich jede kollektive Tätigkeit äußert. Eine Gruppe ist nicht nur eine moralische Autorität, die das Leben ihrer Mitglieder lenkt, sie ist auch eine Lebensquelle *sui generis*. Aus ihr strömt eine Wärme, die Herzen anregt und belebt, die sie für die Sympathie öffnet und die Egoismen zergehen läßt. So war die Familie in der Vergangenheit Erlasserin eines Rechtes und einer Moral, deren Strenge oft bis zur äußersten Grausamkeit reichte, aber sie schuf auch das Milieu, in dem die Menschen zum erstenmal den Überschwang der Gefühle gelernt haben. Ebenso haben wir gesehen, wie die römische und mittelalterliche Korporation genau dieselben Gefühle erweckte und sie zu befriedigen suchte. Die Korporationen der Zukunft werden wegen ihrer noch größeren Ausmaße noch größere und noch komplexere Kompetenzen haben. Rund um ihre rein professionellen Funktionen werden sich noch weitere gruppieren, die derzeit den Gemeinden oder den privaten Unternehmungen zufallen; etwa die Fürsorgefunktionen, die zu ihrer Erfüllung zwischen den Unterstützungsempfängern und -gebern Solidaritätsgefühle voraussetzen und eine bestimmte intellektuelle und moralische Homogenität, wie sie die Ausübung eines gleichen Berufes leicht zustande kommen läßt. Viele Erziehungsaufgaben (technischer Unterricht, Erwachsenenunterricht usw.) scheinen ebenfalls in der Korporation ihr natürliches Milieu finden zu müssen. Ebenso steht es mit einem bestimmten ästhetischen Leben; denn es scheint natürlich zu sein, daß sich diese edle Form des Spieles und der Erholung Seite an Seite mit dem ernsten Leben entwickelt, dem gegenüber sie als Gegengewicht und Ausgleich dienen soll. Schon heute kann man Syndikate beobachten, die zugleich Gesellschaften zur gegenseitigen Unterstützung sind, andere, die Gemeinschaftshäuser gründen, wo Vorträge, Konzerte, Schauspielaufführungen organisiert werden. Die korporative Tätigkeit kann sich also in den verschiedensten Formen ausdrücken.

Man ist sogar zur Annahme berechtigt, daß die Korporation dazu berufen ist, zur Basis oder zu einer der wesentlichen Basen unserer politischen Organisation zu werden. In der Tat haben wir gesehen, daß sie sich, wenn sie auch zunächst außerhalb

unseres sozialen Systems steht, in dem Maß immer tiefer engagiert, in dem sich das ökonomische Leben entwickelt. Alles erlaubt also vorauszusehen, daß sie, wenn der Fortschritt weiterhin in derselben Richtung verläuft, in der Gesellschaft einen immer zentraleren und überragenderen Platz einnehmen wird. Früher war sie die Grundeinteilung der kommunalen Organisation. Jetzt, da sich die Gemeinde als eine ehemals autonome Organisation ebenso im Staat verliert, wie sich der städtische Markt im nationalen Markt verloren hat, ist da nicht der Gedanke legitim, daß die Korporation ebenfalls eine entsprechende Veränderung erfährt und zum elementaren Bestandteil des Staates wird, zur fundamentalen politischen Einheit? Statt daß die Gesellschaft bleibt, was sie heute noch ist, ein Aggregat von aneinandergefügten örtlichen Distrikten, würde sie ein umfassendes System nationaler Korporationen werden. Man verlangt von vielen Seiten, daß die Wahlkollegien nach Professionen aufgegliedert würden und nicht nach örtlichen Wahlkreisen; und es ist sicher, daß auf diese Weise die politischen Versammlungen die Verschiedenheit der sozialen Interessen und ihre Beziehungen besser zum Ausdruck bringen würden; sie wären eine getreuere Zusammenfassung des sozialen Lebens in seiner Gesamtheit. Aber wenn man sagt, daß sich das Land, um seiner bewußt zu werden, nach Berufen gruppieren müsse, heißt das nicht anzuerkennen, daß die organisierte Profession oder die Korporation das Hauptorgan des öffentlichen Lebens sein müßte?

Damit wäre die tiefe Lücke ausgefüllt, die wir weiter unten in der Struktur der europäischen Gesellschaften, besonders aber in unserer eigenen Gesellschaft, ansprechen werden.[36] Wir werden in der Tat feststellen, daß die Organisation, die die territorialen Gruppierungen (Dorf oder Stadt, Distrikt, Provinz usw.) zur Grundlage haben, im Verlauf der Geschichte immer mehr verschwindet. Zweifellos gehört jeder von uns einer Gemeinde, einem Département an; aber die Bande, die uns an diese binden, werden von Tag zu Tag brüchiger und lockerer. Diese geographischen Einteilungen sind meistens künstlich und erwecken in uns keine tiefen Gefühle mehr. Der Provinzialismus ist endgültig vorbei; der Kirchturmpatriotismus ist ein Anachronismus gewor-

36 Vgl. weiter unten, Erstes Buch, 7. Kap., § III.

den, den man nicht auf Wunsch wiedererwecken kann. Die Gemeinde- oder Kreisangelegenheiten berühren und begeistern uns nur mehr in dem Maß, in dem sie mit unseren Berufsangelegenheiten übereinstimmen. Unsere Tätigkeit reicht weit über diese für sie zu engen Gruppen hinaus, und andrerseits berührt uns ein guter Teil dessen, was dort geschieht, überhaupt nicht mehr. Es hat sich eben so etwas wie ein spontaner Zusammenbruch der alten sozialen Struktur ereignet. Nun ist es aber nicht möglich, daß diese interne Organisation einfach verschwindet, ohne daß etwas an ihre Stelle tritt. Eine Gesellschaft, die aus einer Unmasse von unorganisierten Individuen zusammengesetzt ist und die sich ein Überstaat bemüht zusammenzuhalten, ist ein wahres soziologisches Monstrum. Denn die kollektive Tätigkeit ist jederzeit zu komplex, als daß sie sich durch das alleinige und einzige Organ des Staates Ausdruck verschaffen könnte. Im übrigen steht der Staat viel zu weit von den Individuen entfernt; er unterhält zu ihnen zu äußerliche und zu unregelmäßige Beziehungen, als daß es ihm möglich wäre, in das Bewußtsein der Individuen einzudringen und dieses von innen her zu sozialisieren. Darum ist es dort, wo er das einzige Milieu ist, in dem sich die Menschen für die gemeinsame Lebenspraxis bilden können, unvermeidlich, daß sie den Kontakt zu ihm verlieren, daß sie sich voneinander entfernen und daß sich die Gesellschaft im selben Maß auflöst. Eine Nation kann sich nur dann erhalten, wenn sich zwischen dem Staat und den Bürgern eine ganze Reihe von sekundären Gruppen schiebt, die den Individuen nahe genug sind, um sie in ihren Wirkungsradius einzufangen und damit im allgemeinen Strom des sozialen Lebens mitzureißen. Wir haben gezeigt, daß die Berufsgruppen fähig sind, diese Rolle zu erfüllen, ja daß sie geradezu dafür bestimmt sind. Damit wird einsichtig, wie wichtig es ist, besonders für die ökonomische Ordnung, daß sie diesen Zustand der Unbeständigkeit und der Nichtorganisation verlassen, in dem sie sich seit einem Jahrhundert befinden, besonders wenn man bedenkt, daß diese Berufe heute den größten Teil der kollektiven Kraft absorbieren.[37]

37 Wir möchten damit nicht sagen, daß die territorialen Einteilungen völlig verschwinden müßten, sondern nur, daß sie zweitrangig werden. Überkommene Institutionen verschwinden niemals ganz angesichts neuer Institutionen, ohne Spuren zu hinterlassen. Sie über-

Vielleicht ist man jetzt besser dazu imstande, die Ergebnisse zu erklären, zu denen wir am Ende unseres Buches *Der Selbstmord*[38] gekommen sind. Wir hatten schon dort eine starke korporative Organisation als Mittel hingestellt, um dem Unglück abzuhelfen, das die zunehmende Selbstmordrate, zusammen mit manchen anderen Symptomen, bezeugt. Manche Kritiker haben gefunden, daß das Heilmittel dem Ausmaß des Übels nicht entspräche. Aber sie haben sich über die wahre Natur der Korporation getäuscht, über den Platz, der ihr in der Gesamtheit unseres kollektiven Lebens zukommt, und über die schwere Anomalie, die sich aus ihrem Verschwinden ergibt. Sie haben in ihr nur eine nützliche Vereinigung gesehen, deren ganze Wirkung in der besseren Handhabung der ökonomischen Interessen liegt, während sie in Wirklichkeit das Hauptelement unserer sozialen Struktur sein müßte. Das Fehlen einer jeden korporativen Institution schafft also in der Organisation eines Volkes wie des unsrigen eine Lücke, deren Bedeutung man schwerlich übertreiben kann. Damit fehlt uns nämlich ein ganzes System von notwendigen Organen für das normale Funktionieren des Gemeinschaftslebens. Ein derartiger Konstitutionsfehler ist erwiesenermaßen kein lokales, nur auf einen Bereich der Gesellschaft begrenztes Übel. Er ist eine Krankheit *totius substantiae*, die den ganzen Organismus befällt, und der Versuch, sie zu beenden, kann folglich nur die weitestgehenden Folgen haben. Die allgemeine Gesundheit des sozialen Körpers steht hier auf dem Spiel.

Das heißt natürlich keinesfalls, daß die Korporation das Allheil-

leben nicht nur einfach, sondern sie bleiben erhalten, weil sie bestimmten Bedürfnissen entsprechen. Die materielle Nachbarschaft stellt immer ein Band zwischen den Menschen her. Folglich bleibt die politische und soziale Organisation auf örtlicher Ebene bestimmt bestehen. Sie wird nur nicht mehr ihr derzeitiges Übergewicht besitzen, eben weil dieses Band seine Kraft verliert. Im übrigen haben wir oben gezeigt, daß man selbst an der Basis der Korporationen immer geographische Einteilungen finden wird. Außerdem wird es zwischen den verschiedenen Korporationen eines bestimmten Gebiets oder einer bestimmten Region notwendigerweise spezifische Solidaritätsbeziehungen geben, die zu jeder Zeit eine entsprechende Organisation erfordern werden.

38 Vgl. *Der Selbstmord*, S. 448 ff.

mittel ist, das für alles tauglich sei. Die Krise, an der wir leiden, entstammt nicht einer einzigen Ursache. Damit sie endet, genügt es nicht, daß dort, wo sie benötigt wird, eine lokale Reglementierung sich durchsetzt. Sie muß vielmehr das sein, was sie sein soll, nämlich gerecht. Solange es aber, so wie wir weiter unten sagen werden, von Geburt an Reiche und Arme gibt, kann es weder einen gerechten Vertrag geben noch eine gerechte Verteilung der sozialen Voraussetzungen.[39] Wenn die korporative Reform auch auf weitere Reformen angewiesen bleibt, so ist sie doch eine unabdingbare Voraussetzung für deren Wirksamkeit. Stellen wir uns tatsächlich vor, daß die Grundbedingung der idealen Gerechtigkeit erfüllt wäre, unterstellen wir, daß die Menschen in vollkommener ökonomischer Gleichheit ins Leben treten, d. h. daß der Reichtum vollkommen aufgehört habe, erblich zu sein, so wären die Probleme des Milieus, die wir debattieren, damit noch nicht gelöst. Tatsächlich gibt es immer einen ökonomischen Apparat und verschiedene Kräfte, die an seinem Funktonieren mitwirken. Entsprechend wird man deren Rechte und Pflichten erst festlegen müssen, und zwar für jeden Erwerbszweig. Es müßte also in jedem Beruf ein Regelwerk erstellt werden, das den Arbeitsaufwand festlegt, die gerechte Entlohnung der verschiedenen Funktionäre, ihre Pflichten untereinander und gegenüber der Gemeinschaft usw. Man stünde also, genausowenig wie jetzt, vor einer tabula rasa. Obwohl der Reichtum nicht mehr nach den gleichen Prinzipien wie jetzt übertragen wird, wäre der anarchische Zustand nicht verschwunden, denn er hängt nicht davon ab, daß die Dinge in beliebiger Weise verteilt sind, sondern davon, daß die Tätigkeit, die aus der Verfügung über diese Dinge resultiert, nicht geregelt ist. Und sie wird sich nicht durch Zauberei regeln lassen, sobald das nützlich ist, wenn nicht zuvor die nötigen Kräfte zur Durchführung dieser Regelung erweckt und organisiert worden sind.

Mehr noch: Neue Schwierigkeiten würden im Anschluß daran auftauchen, die ohne eine korporative Organisation unlösbar blieben. Den Fortbestand des ökonomischen Lebens sicherte bis heute die Familie, entweder durch die Institution des kollektiven Eigentums oder durch jene der Erbschaft; entweder besaß und

39 Vgl. weiter unten, Drittes Buch, Kap. 2.

bewirtschaftete sie die Güter ungeteilt oder sie erhielt sie, nachdem der alte Familienkommunismus erschüttert war, über die nächsten Verwandten des verstorbenen Eigentümers.[40] Im ersten Fall veränderte sich die Beziehung der Dinge zu den Personen auch durch Sterbefälle nicht; sie blieben, was sie waren, ohne durch den Generationswechsel berührt worden zu sein. Im zweiten Fall vollzog sich die Weitergabe des Eigentums automatisch, und es gab keinen wahrnehmbaren Augenblick, während dessen die Güter herrenlos und ohne Nutznießer blieben. Wenn aber die Hausgemeinschaft diese Rolle nicht mehr spielen kann, muß eben ein anderes soziales Organ sie in der Ausübung dieser nötigen Funktion ersetzen. Um zu verhindern, daß die Nutzung der Güter periodisch unterbrochen wird, gibt es nur ein Mittel, nämlich daß eine Gruppe, die genauso ewig ist wie die Familie, jene Dinge entweder selbst besitzt und bewirtschaftet oder sie bei jedem Todesfall zurückerhält, um sie sodann irgendeinem anderen individuellen Besitzer zu überlassen, der sie verwertet. Wir haben aber schon gesagt und wiederholen es, wie wenig der Staat für solche ökonomischen Aufgaben geeignet ist, die viel zu speziell für ihn sind. Es gibt also nur die Berufsgruppe, die diese Aufgabe zweckdienlich erledigen kann. Sie nämlich erfüllt beide dafür benötigten Bedingungen: sie ist selbst viel zu sehr am ökonomischen Leben interessiert, um nicht dessen Bedürfnisse zu spüren, während sie zu gleicher Zeit mindestens ebenso dauerhaft ist wie die Familie. Um aber dieses Amt auszufüllen, muß sie existieren und genügend Fähigkeit und Reife besitzen, um auf der Höhe der neuen und komplexen Rolle zu sein, die ihr zugefallen ist.

Wenn auch das Problem der Korporationen nicht das einzige ist, das sich der öffentlichen Aufmerksamkeit aufdrängt, so gibt es doch keines, das dringlicher wäre, denn die anderen können nur dann angegangen werden, wenn dieses gelöst ist. Keine halbwegs bedeutende Veränderung der Rechtsordnung könnte durchge-

40 Allerdings kann dort, wo das Testament existiert, der Eigentümer selbst den Nachlaß seiner Güter bestimmen. Aber das Testament berechtigt nur, von der Regel des Erbfolgerechts abzuweichen; diese Regel ist ihrerseits die Norm, der entsprechend sich die Eigentumsübertragung vollzieht. Die Abweichungen sind im übrigen allgemein begrenzt und bleiben immer die Ausnahme.

setzt werden, wenn man nicht zuvor das notwendige Organ für die Einrichtung dieses neuen Rechts geschaffen hat. Daher ist es recht müßig, sich dabei aufzuhalten und bis ins einzelne erforschen zu wollen, wie dieses Recht eigentlich aussehen soll; denn beim heutigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnisse können wir es nur mit grober und stets unsicherer Annäherung voraussehen. Um wieviel nötiger ist es aber, sofort ans Werk zu gehen und die moralischen Kräfte zu begründen, die es allein stiften können, indem sie es verwirklichen!

Vorwort zur ersten Auflage

Dieses Buch ist vor allem ein Versuch, Tatsachen des moralischen Lebens entsprechend der Methode der positiven Wissenschaften zu behandeln. Man hat indessen dieses Wort in einem entstellten Sinn benutzt, der nicht der unsrige ist. Die Moralisten, die ihre Meinung nicht aus einem Prinzip *a priori* deduzieren, sondern aus Erkenntnissen, die man einer oder mehreren positiven Wissenschaften entlehnt wie der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, qualifizieren ihre Moral als eine wissenschaftliche. Das ist nicht die Methode, die wir zu befolgen uns vorgenommen haben. Wir wollen die Moral nicht aus der Wissenschaft ableiten, sondern die Wissenschaft der Moral betreiben, was etwas ganz anderes ist. Die moralischen Fakten sind Phänomene wie alle anderen auch. Sie bestehen aus Verhaltensregeln, die man an bestimmten Merkmalen erkennen kann. So muß es möglich sein, sie zu beobachten, sie zu beschreiben, sie zu klassifizieren und die Gesetze zu suchen, die sie erklären. Das wollen wir für einige von ihnen tun. Man wird einem solchen Unterfangen die Existenz der Freiheit entgegenhalten. Wenn sie aber wirklich die Verneinung eines jeden bestimmten Gesetzes beinhaltet, so ist sie nicht nur für die psychologischen und sozialen Wissenschaften ein unübersteigbares Hindernis, sondern für alle Wissenschaften, denn sie macht, da die menschlichen Willensakte immer an irgendwelche äußeren Antriebe gebunden sind, den uns externen Determinismus genauso unverständlich wie den in uns. Niemand aber bestreitet die Möglichkeit der Naturwissenschaften. Wir fordern dasselbe Recht für unsere Wissenschaft.[1]

So verstanden, steht diese Wissenschaft nicht im Gegensatz zu irgendeiner Philosophie, denn sie bewegt sich auf einem anderen Gebiet. Es ist möglich, daß die Moral ein transzendentes Ziel hat, das die Erfahrung nicht erfassen kann. Damit soll sich der Meta-

1 Man hat uns vorgeworfen (Beudant, *Le droit individuel et l'État*, Paris 1891, S. 244), diese Frage der Freiheit als teilweise spitzfindig abgewertet zu haben. Wir haben dieses Wort indessen nicht verächtlich gebraucht. Wenn wir dieses Problem aber beiseite lassen, so nur, weil *jede mögliche* Lösung, die man uns anbietet, für unsere Untersuchungen kein Hindernis darstellt.

physiker beschäftigen. Ganz sicher aber ist, daß sie sich in der Geschichte und unter Einfluß historischer Ursachen entwickelt und eine Funktion in unserem weltlichen Leben zu erfüllen hat. Wenn sie zu einer bestimmten Zeit teils diese, teils jene Form annimmt, so deshalb, weil die Bedingungen, unter denen die Menschen leben, ihr keine andere erlauben; der Beweis dafür ist, daß sie sich ändert, wenn sich diese Bedingungen ändern, und zwar nur in diesem Fall. Heute ist es nicht mehr möglich zu glauben, daß die moralische Evolution in der Entwicklung einer einzigen Idee besteht, die beim primitiven Menschen verschwommen und unbestimmt gewesen sei und sich nach und nach durch den spontanen Fortschritt der Vernunft aufgeklärt und verdeutlicht habe. Wenn die Römer nicht den umfassenden Begriff der Menschheit hatten, den wir heute besitzen, so liegt das nicht an einem Irrtum, der ihrer beschränkten Intelligenz entsprungen war; sondern daran, daß derartige Ideen unvereinbar mit der Natur des römischen Gemeinwesens waren. Unser Kosmopolitismus konnte dort genausowenig in Erscheinung treten, wie eine Pflanze auf einem Boden gedeihen kann, der sie nicht ernährt. Im übrigen wäre er für Rom ein totes Prinzip gewesen. Wenn indessen der Kosmopolitismus seither entstanden ist, so nicht etwa als Folge philosophischer Entdeckungen; nicht etwa infolge der Tatsache, daß unser Geist für Wahrheiten offen wäre, die sie nicht erkannt hätten. Es haben sich vielmehr Veränderungen in der Struktur der Gesellschaften ergeben, die diese Umgestaltung der Sitten nötig gemacht haben. Die Moral bildet sich also, verändert sich oder bleibt, was sie war, aus empirischen Gründen. Nur diese Gründe sind es, die die Wissenschaft der Moral zu bestimmen versucht.

Aber weil wir uns vorgenommen haben, die Wirklichkeit zu studieren, folgt daraus nicht, daß wir auf ihre Verbesserung verzichten: wir meinen, daß unsere Untersuchungen nicht der Mühe wert wären, wenn sie nur spekulatives Interesse hätten. Wenn wir auch sorgfältig die theoretischen von den praktischen Problemen trennen, wollen wir die letzteren damit keineswegs vernachlässigen: wir wollen uns im Gegenteil auf diese Weise dafür rüsten, sie besser zu lösen. Es ist schon Gewohnheit geworden, denen, die die Aufgabe übernehmen, die Moral wissenschaftlich zu studieren, vorzuwerfen, sie seien ohnmächtig, ein Ideal zu

formulieren. Man behauptet, daß ihnen ihre Achtung vor einem Faktum nicht erlaubt, es zu überschreiten; sie könnten wohl beobachten, was ist, uns aber keine Verhaltensregeln für die Zukunft zur Verfügung stellen. Wir hoffen, daß dieses Buch wenigstens dazu dienen möge, dieses Vorurteil zu erschüttern, denn man wird in ihm sehen, daß uns die Wissenschaft helfen kann, die Richtung zu finden, in die wir unser Verhalten lenken müssen, und das Ideal zu bestimmen, nach dem wir in dunklem Drange streben. Allein, wir können uns zu diesem Ideal nur erheben, wenn wir die Wirklichkeit beobachten und diese mit dem ersteren nicht verwechseln. Aber ist es denn möglich, anders vorzugehen? Selbst die maßlosesten Idealisten können keiner anderen Methode folgen, denn das Ideal ist auf nichts gegründet, wenn es nicht seine Wurzeln in der Wirklichkeit findet. Der ganze Unterschied liegt darin, daß sie diese Realität nur summarisch studieren und sich sogar oft damit begnügen, eine Bewegung ihrer Sensibilität, eine etwas lebhaftere Regung ihres Herzens, *die ja doch auch nur ein Faktum ist*, zu einer Art Imperativ zu erheben, vor dem sie ihre Vernunft beugen und von uns verlangen, daß wir dies auch der unsrigen zumuten.

Man wirft der Methode der Beobachtung vor, daß ihr Regeln fehlen, um die gesammelten Fakten zu beurteilen. Aber diese Regel entwickelt sich aus den Fakten selbst; wir werden Gelegenheit haben, das zu beweisen. Zunächst: es gibt einen Zustand moralischer Gesundheit, den zu bestimmen die Wissenschaft allein die Kompetenz besitzt. Da dieser Zustand nirgends vollkommen realisiert ist, ist es bereits ein Ideal zu versuchen, sich ihm zu nähern. Außerdem wechseln die Bedingungen dieses Zustandes, weil sich die Gesellschaften ändern, und die schwersten praktischen Probleme, die wir zu lösen haben, bestehen gerade darin, ihn jeweils aufs neue in bezug auf die Veränderungen zu bestimmen, die sich im gesellschaftlichen Milieu vollzogen haben. Wenn uns nun die Wissenschaft das Gesetz der Veränderungen liefert, die er bereits durchlaufen hat, so erlaubt sie uns, die Veränderungen vorwegzunehmen, die gerade entstehen und die die neue Ordnung der Dinge erfordert. Wenn wir wissen, in welche Richtung sich das Eigentumsrecht in dem Maß entwikkelt, in dem die Gesellschaften größer und dichter werden, und wenn ein neuer Zuwachs an Volumen und an Dichte neue Verän-

derungen notwendig macht, dann könnten wir diese vorhersehen und sie eben hierdurch im vorhinein abschätzen. Wenn wir schließlich den Normaltyp mit sich selber vergleichen – eine rein wissenschaftliche Operation –, dann könnten wir finden, daß er nicht ganz mit sich übereinstimmt, daß er Widersprüche enthält, d. h. Unvollkommenheiten, und wir können versuchen, sie auszuschalten oder richtigzustellen. – Aber, so sagt man, wenn die Wissenschaft auch vorausschauen kann, so kann sie doch nicht befehlen. Das ist wahr. Sie sagt uns nur, was zum Leben notwendig ist. Aber wie kann man übersehen, daß, *vorausgesetzt, der Mensch möchte leben*, eine sehr einfache Operation die etablierten Gesetze unmittelbar in Verhaltensimperative transformiert? Zweifellos wird sie damit zur Kunst; aber der Übergang zwischen Wissenschaft und Kunst vollzieht sich ohne Bruch der Kontinuität. Bleibt also nur mehr übrig zu wissen, ob wir leben wollen sollen. Aber selbst auf diese letzte Frage bleibt die Wissenschaft unserer Meinung nach keine Antwort schuldig.[2]

Wenn aber die Wissenschaft der Moral aus uns keine gleichgültigen oder der Wirklichkeit entsagenden Zuschauer macht, so lehrt sie uns doch zur gleichen Zeit, sie mit der größten Vorsicht zu behandeln, d. h. sie vermittelt uns einen weise konservativen Sinn. Man könnte mit Recht bestimmten Theorien, die sich für wissenschaftlich halten, vorwerfen, daß sie umstürzlerisch und revolutionär sind; dies aber nur deshalb, weil sie nur dem Namen nach wissenschaftliche Theorien sind. Sie konstruieren zwar, aber sie beobachten nicht. Sie sehen in der Moral nicht das Zusammenspiel erworbener Fakten, die man studieren muß, sondern eine Art von stets widerrufbarer Gesetzgebung, die jeder Denker aufs neue errichtet. Die von den Menschen wirklich praktizierte Moral wird dann nur als eine Ansammlung von Gewohnheiten und Vorurteilen angesehen, die nur dann einen Wert besitzen, wenn sie mit der jeweiligen Lehrmeinung übereinstimmen; und da diese Lehrmeinung von einem Prinzip abgeleitet wird, das nicht aus der Beobachtung der moralischen Fakten geschlossen wird, sondern von fremden Wissenschaften geborgt ist, ist es unvermeidlich, daß sie in mehr als einem Punkt mit der

2 Wir berühren dieses Thema weiter unten, Zweites Buch, 1. Kap., S. 302 f.

existierenden Moralordnung in Widerspruch steht. Wir indessen sind weniger als andere dieser Gefahr ausgesetzt, denn die Moral ist für uns ein System realisierter Fakten, das mit dem Gesamtsystem der Welt verknüpft ist. Nun verändert sich aber ein Faktum nicht im Handumdrehen, selbst wenn dies wünschenswert wäre. Da es von anderen Fakten abhängt, kann es nicht verändert werden, ohne daß auch diese berührt werden, und es ist oft recht schwierig, das Endergebnis dieser Reihe von Rückwirkungen im voraus zu berechnen. Angesichts derartiger Risiken hält sich auch der kühnste Geist zurück. Schließlich und vor allem kann kein lebenswichtiges Faktum – wie die Tatsachen der Moral – überdauern, wenn es nicht zu etwas dient, wenn es nicht irgendeinem Bedürfnis entspricht. Bis zum Beweis des Gegenteils hat ein solches Faktum Anrecht auf unsere Achtung. Zweifellos ist es oft nicht das, was es sein soll. Folglich besteht Grund zur Intervention; wir haben das selbst zugegeben. Aber diese Intervention ist dann begrenzt: sie hat nicht das Ziel, eine völlig neue Moral neben oder oberhalb der gerade vorherrschenden zu errichten, sondern diese zu korrigieren oder teilweise zu verbessern.
So verschwindet der Gegensatz, den man zwischen der Wissenschaft und der Moral oft hat sehen wollen, und damit ein gefährliches Argument, mit dem die Mystiker aller Zeiten die menschliche Vernunft zu Fall bringen wollten. Um unsere Beziehungen zu den Menschen zu regeln, braucht man nur auf jene Mittel zurückzugreifen, die dazu dienen, unsere Beziehungen zu den Dingen zu regeln; die methodisch angewendete Reflexion genügt in beiden Fällen. Was die Wissenschaft mit der Moral versöhnt, das ist die Wissenschaft der Moral; denn indem diese uns lehrt, die moralische Wirklichkeit zu achten, liefert sie uns zugleich die Mittel, ebendiese Wirklichkeit zu verbessern.
Wir glauben also, daß die Lektüre dieses Werkes ohne Mißtrauen und ohne Hintergedanken begonnen werden kann und soll. Gleichwohl muß der Leser darauf gefaßt sein, darin Urteile vertreten zu finden, die bestimmte vorgefaßte Meinungen verletzen werden. Da wir das Bedürfnis fühlen, die Gründe unseres Verhaltens zu verstehen oder zu verstehen glauben, hat sich die Reflexion mit der Moral beschäftigt, lange bevor diese ein Gegenstand der Wissenschaft geworden ist. Eine bestimmte Art, uns die wichtigsten Tatsachen des moralischen Lebens vorzustellen

und zu erklären, ist uns zur Gewohnheit geworden, ohne freilich etwas Wissenschaftliches an sich zu haben; denn sie hat sich zufällig und ohne Methode gebildet. Sie ist das sozusagen beiläufige Ergebnis von summarischen und oberflächlichen Prüfungen. Wenn man sich nicht von diesen vorgefaßten Urteilen befreit, kann man den weiteren Betrachtungen offensichtlich nicht folgen: die Wissenschaft setzt hier wie überall eine völlige geistige Unvoreingenommenheit voraus. Man muß sich von den Ansichten und Vorurteilen freimachen, die eine lange Gewöhnung in uns verfestigt hat. Man muß sich mit allem Ernst der Disziplin des methodischen Zweifels unterwerfen. Dieser Zweifel ist im übrigen ungefährlich, denn er wendet sich ja nicht gegen die moralische Wirklichkeit, die nicht in Frage steht, sondern gegen die Erklärung, die ihr eine unzuständige und schlecht unterrichtete Reflexion gibt.

Wir müssen auf uns nehmen, keine Erklärung anzuerkennen, die nicht auf authentischen Beweisen beruht. Man wird die Methode, die wir angewendet haben, um unserer Beweisführung die größte Kraft zu geben, daraufhin begutachten. Um der Wissenschaft eine Reihe von Tatsachen zu unterbreiten, genügt es nicht, sie sorgfältig zu beobachten, sie zu beschreiben und zu klassifizieren; man muß, was viel schwieriger ist, nach dem Wort von Descartes, *den Weg finden, vermittels dessen sie wissenschaftlich werden*, d. h. man muß in ihnen irgendein objektives Element finden, das eine exakte Bestimmung und wenn möglich eine meßbare Größe enthält. Wir haben uns bemüht, diese Bedingung einer jeden Wissenschaft zu erfüllen. Im besondern wird man feststellen, wie wir die soziale Solidarität in Relation zum System juristischer Regeln untersucht haben; wie wir auf der Suche nach Ursachen alles ausgeschlossen haben, was sich zu sehr dem persönlichen Urteil und subjektiven Bewertungen annähert, um bestimmte Tatsachen der sozialen Struktur zu erreichen, die tief genug liegen, um zum Gegenstand des begrifflichen Denkens und damit zum Gegenstand der Wissenschaft werden zu können. Zu gleicher Zeit haben wir prinzipiell auf die Methode verzichtet, die nur zu oft von solchen Soziologen angewendet wird, die sich, um ihre Thesen zu beweisen, damit begnügen, ohne Ordnung und nach Gefühl eine mehr oder weniger imponierende Anzahl passender Tatsachen aufzuführen, ohne sich um widerspre-

chende Tatsachen zu kümmern. Wir haben uns dagegen bemüht, wirkliche Erfahrungen zu begründen, d. h. methodische Vergleiche anzustellen. Welche Vorsicht man auch walten läßt, derartige Versuche müssen gewiß sehr unvollkommen bleiben; aber wenn sie auch fehlerhaft sein mögen, so glauben wir trotzdem, daß man sie unternehmen muß. Es gibt nämlich nur ein Mittel, um eine Wissenschaft zu etablieren, sie nämlich, allerdings mit Methode, zu wagen. Zweifellos ist es unmöglich, dies zu tun, wenn jede materielle Grundlage fehlt. Andrerseits aber täuscht man sich, wenn man glaubt, daß die beste Art, ihr Erscheinen vorzubereiten, die wäre, zuerst mit Geduld alle Materialien aufzuhäufen, denn man kann erst wissen, welche davon sie benötigt, wenn sie sich schon ihrer selbst und ihrer Bedürfnisse bewußt ist, d. h. wenn sie bereits existiert.

Die Frage, die am Anfang dieser Arbeit stand, war die nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität. Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein? Denn es ist unwiderlegbar, daß diese beiden Bewegungen, wie gegensätzlich sie auch erscheinen, parallel verlaufen. Das ist das Problem, das wir uns gestellt haben. Uns schien, daß die Auflösung dieser scheinbaren Antinomie einer Veränderung der sozialen Solidarität geschuldet ist, die wir der immer stärkeren Arbeitsteilung verdanken. Das hat uns dazu geführt, die Arbeitsteilung zum Gegenstand unserer Studien zu machen.[3]

3 Wir brauchen nicht zu wiederholen, daß die Frage der sozialen Solidarität bereits im zweiten Teil des Buches von Marion über *De la Solidarité morale* (Paris 1880) behandelt wurde. Aber Marion hat das Problem von einer anderen Seite angefaßt; er hat sich vor allem den Nachweis der Wirklichkeit des Phänomens der Solidarität angelegen sein lassen.

Das Problem

Obwohl es die Arbeitsteilung nicht erst seit gestern gibt, ist ihr Gesetz den Gesellschaften erst am Ende des vorigen Jahrhunderts bewußt geworden; sie hatten es bis dahin fast ohne es zu bemerken ertragen. Zweifellos haben schon seit dem Altertum mehrere Philosophen seine Bedeutung gesehen.[1] Aber erst Adam Smith hat versucht, es theoretisch zu erfassen. Er hat im übrigen auch das Wort erfunden, das die Sozialwissenschaft dann der Biologie ausborgte.

Heute ist das Phänomen so offensichtlich, daß es jedermann in die Augen springt. Niemand mehr kann sich über die Tendenzen unserer modernen Industrie täuschen. Sie verschreibt sich immer mehr den großen Maschinen, den großen Kraft- und Kapitalballungen und folglich der äußersten Arbeitsteilung. Nicht nur innerhalb der Fabriken sind die Beschäftigungen getrennt und bis ins Unendliche spezialisiert, sondern jede Fabrik stellt ihrerseits eine Spezialisierung dar, die andere voraussetzt. Adam Smith und John Stuart Mill hatten noch die Hoffnung, daß wenigstens die Landwirtschaft eine Ausnahme von dieser Regel bilden würde, und sahen in ihr das letzte Asyl des Kleinbesitzes. Obwohl man sich bei einer derartigen Materie hüten muß, zu sehr zu generalisieren, kann man heute schwerlich ableugnen, daß die wichtigsten Zweige der landwirtschaftlichen Industrie immer mehr von der allgemeinen Bewegung mitgerissen werden.[2] Selbst der Handel bemüht sich, der unendlichen Vielfalt der industriellen Betriebe in allen ihren Schattierungen zu folgen und sie widerzuspiegeln. Und während sich diese Evolution mit unvermittelter Spontaneität vollzieht, verkünden die Ökonomen, die deren Ursachen untersuchen und ihre Ergebnisse beurteilen, ihre Notwen-

1 »Denn die Gemeinschaft besteht ja nicht aus zwei Ärzten, sondern aus Arzt und Bauern und überhaupt aus verschiedenen und ungleichen« (*Die Nikomachische Ethik*, V, 1133a, 16, übersetzt nach Olof Gigon).

2 *Journal des Économistes*, Nov. 1881, S. 211.

digkeit und sind weit davon entfernt, sie zu verurteilen und zu bekämpfen. Sie sehen in ihr das höchste Gesetz der menschlichen Gesellschaften und die Bedingung für den Fortschritt.

Aber die Arbeitsteilung ist nicht nur der ökonomischen Welt eigentümlich; man kann ihren wachsenden Einfluß in den verschiedensten Gebieten der Gesellschaft beobachten. Die politischen, administrativen und juristischen Funktionen spezialisieren sich immer mehr. Das gleiche gilt für die künstlerischen und wissenschaftlichen Funktionen. Wir sind weit von der Zeit entfernt, als die Philosophie die einzige Wissenschaft war; sie hat sich in eine Vielzahl von Spezialdisziplinen aufgeteilt, jede mit eigenem Ziel, eigener Methode und eigenem Geist. »Alle 50 Jahre sind die Männer, die die Wissenschaften geprägt hatten, größere Spezialisten geworden.«[3]

Als de Candolle die Natur der Studien untersuchte, mit denen sich die berühmtesten Gelehrten seit zwei Jahrhunderten beschäftigt haben, bemerkte er, daß er in der Epoche von Leibniz und Newton »fast immer zwei oder drei Bezeichnungen für jeden Gelehrten« hätte verwenden müssen; z. B. Astronom und Physiker, oder Mathematiker, Astronom und Physiker, oder allgemeine Ausdrücke wie Philosoph oder Naturwissenschaftler. Selbst das hätte nicht genügt. Die Mathematiker und die Naturwissenschaftler waren manchmal Gelehrte oder Dichter. Selbst am Ende des 18. Jahrhunderts wären mehrfache Bezeichnungen nötig gewesen, um genau auszudrücken, welche bemerkenswerten Leistungen Männer wie Wolff, Haller, Charles Bonnet auf mehreren Gebieten der Wissenschaften und der Literatur erbracht hatten. Im 19. Jahrhundert besteht diese Schwierigkeit nicht mehr oder sie wird zum mindesten sehr selten.[4] Nicht nur, daß der Gelehrte nicht mehr gleichzeitig mehrere Wissenschaften pflegt, er überschaut nicht einmal mehr die Gesamtheit einer einzigen Wissenschaft. Der Kreis seiner Untersuchungen verengt sich auf eine bestimmte Teilzahl von Problemen oder gar auf ein einziges Problem. Zugleich genügt die wissenschaftliche Funktion, die früher fast immer mit einer anderen, einträglicheren wie

3 de Candolle, *Histoire des Sciences et des Savants*, Genf/Basel 1885², S. 263.

4 *Loc. cit.*

der des Arztes, Priesters, Richters, Offiziers verbunden war, immer mehr sich selber. De Candolle sieht sogar voraus, daß sich der Beruf des Forschers und der Beruf des Lehrenden, die heute noch ganz eng verbunden sind, zuletzt voneinander trennen werden.
Die jüngsten Spekulationen der biologischen Philosophie haben uns in der Arbeitsteilung endlich eine Tatsache von einer Allgemeinheit sehen lassen, die die Ökonomen, die doch von ihr zum erstenmal gesprochen haben, nicht einmal ahnen konnten. Seit den Arbeiten von Wolff, von Baer, Milne-Edwards wissen wir in der Tat, daß sich das Gesetz der Arbeitsteilung auf Organismen und Gesellschaften in gleicher Weise bezieht; man hat sogar sagen können, daß ein Organismus einen um so höheren Platz im Tierreich einnimmt, je spezialisierter seine Funktionen sind. Diese Entdeckung hatte zur Folge, daß man den Bereich der Arbeitsteilung übermäßig ausdehnte; auch ihr Ursprung wurde unendlich weit zurückverlegt, da sie fast gleichzeitig mit dem ersten Erscheinen des Lebens auf der Erde einsetzt. Es handelt sich also nicht mehr um eine soziale Institution, die ihre Wurzeln in der Intelligenz und im Willen des Menschen hat, sondern um ein Phänomen der allgemeinen Biologie, dessen Bedingungen man anscheinend in den Wesenseigenschaften der organisierten Materie suchen muß. Die Teilung der sozialen Arbeit erscheint damit nur mehr eine besondere Form dieses allgemeinen *Prozesses* zu sein, und die Gesellschaften scheinen sich, indem sie sich nach dem Gesetz richten, einer Strömung zu überlassen, die lange vor ihnen entstanden ist und die die ganze lebendige Welt in die gleiche Richtung führt.
Eine derartige Tatsache kann natürlich nicht umhin, unsere moralische Verfassung tief zu beeinflussen; denn die Entwicklung des Menschen geht in zwei völlig verschiedene Richtungen, je nachdem, ob wir uns dieser Bewegung überlassen oder ihr widerstehen. Dann taucht aber die dringende Frage auf: welche von den beiden Richtungen soll man wählen? Ist es unsere Pflicht, ein vollendetes und ganzes Wesen werden zu wollen, ein Ganzes, das sich selbst genügt, oder im Gegenteil dazu nur Teil eines Ganzen zu sein, Organ eines Organismus? Mit einem Wort: Ist die Arbeitsteilung zugleich ein Naturgesetz und eine Moralregel des menschlichen Verhaltens, und wenn ihr diese Eigentümlichkeit

zukommt, infolge welcher Ursachen und in welchem Umfang? Es ist unnötig, die Gewichtigkeit dieses praktischen Problems zu belegen; denn, gleichviel wie man die Arbeitsteilung beurteilt, jeder fühlt, daß sie eine Grundlage der sozialen Ordnung ist und immer mehr dazu wird.

Dieses Problem hat sich dem Moralbewußtsein der Nationen oft gestellt, aber undeutlich und ohne daß es zu einer Lösung gekommen wäre. Zwei Tendenzen stehen einander gegenüber, ohne daß es einer gelingt, eine unwidersprochene Übermacht über die andere zu gewinnen.

Zweifellos scheint die allgemeine Meinung dahin zu neigen, aus der Arbeitsteilung eine imperative Regel des Verhaltens zu machen und sie als eine Pflicht aufzuzwingen. Diejenigen, die sich ihr entziehen, werden zwar nicht eindeutig durch eine bestimmte Strafe belangt, aber man tadelt sie. Die Zeit ist längst vorbei, als uns jener als vollendeter Mensch erschienen ist, der, indem er sich für alles zu interessieren wußte, ohne sich an etwas Besonderes zu binden, und fähig war, an allem Gefallen zu finden und alles zu verstehen, dazu imstande war, in sich alles jenes Hervorragende zu vereinen und zu verdichten, was die Zivilisation hervorbrachte. Heute macht uns diese, ehemals so gerühmte allgemeine Bildung nur mehr den Eindruck einer weichherzigen und gelockerten Disziplin.[5] Um gegen die Natur zu kämpfen, brauchen wir stärkere Fähigkeiten und produktivere Energien. Wir wollen, daß sich die Tätigkeit, statt sich auf eine große Fläche zu verteilen, konzentriert und an Intensität gewinnt, was sie an Ausdehnung verloren hat. Wir mißtrauen jenen allzu beweglichen Talenten, die für alle Beschäftigungen geeignet sind und sich weigern, eine spezielle Rolle zu wählen und zu dieser zu stehen. Wir empfinden eine Abneigung jenen gegenüber, deren einzige Sorge es ist, alle ihre Fähigkeiten auszubilden und zu verfeinern, die aber davon keinen bestimmten Gebrauch machen und auch keine opfern, als ob jede von ihnen sich selbst genügen müßte und eine unabhängige Welt bildete. Uns erscheint es, als ob diese

5 Man hat diesen Satz manchmal dahingehend interpretiert, daß er eine vollständige Verurteilung jeder Art von allgemeiner Bildung enthielte. Wie aus dem Text aber hervorgeht, sprechen wir hier nur von der humanistischen Bildung, die wohl eine allgemeine Bildung ist, aber nicht die einzig mögliche.

Distanziertheit und Unbestimmtheit etwas Antisoziales an sich hat. Der *honnête homme* von ehedem ist für uns nur mehr ein Dilettant, und wir verweigern dem Dilettantismus jeden moralischen Wert; wir sehen viel eher die Vollendung im kompetenten Menschen, der nicht versucht, vollkommen zu sein, sondern der produktiv ist, der eine begrenzte Aufgabe hat und sich ihr opfert, der seinen Dienst versieht oder seine Furche zieht. »Sich vervollkommnen heißt, seine Rolle zu lernen, sich fähig zu machen, seine Funktion auszufüllen... Das Maß unserer Vollendung findet sich nicht mehr in unserem Gefallen an uns selbst, im Beifall der Menge oder im zustimmenden Lächeln eines preziösen Dilettantismus, sondern in der Summe der geleisteten Dienste und in unserer Fähigkeit, weitere Dienste zu leisten.«[6] Also vervielfacht sich das moralische Ideal, das einst einheitlich, einfach und unpersönlich war, immer mehr. Wir glauben nicht mehr, daß die ausschließliche Pflicht des Menschen darin bestünde, in sich die Qualitäten des Menschen im allgemeinen zu verwirklichen; sondern wir glauben, daß er nicht weniger dazu angehalten ist, sich den Pflichten seines Berufes zu verschreiben. Eine Tatsache verdeutlicht diese Meinung: daß die Erziehung immer spezieller wird. Immer mehr halten wir es für nötig, unsere Kinder nicht länger einer uniformen Kultur zu unterwerfen, als ob sie alle das gleiche Leben leben müßten, sondern sie im Hinblick auf die verschiedenen Funktionen, die sie einmal ausüben müssen, unterschiedlich zu bilden. Mit einem Wort: In spezifischer Hinsicht nimmt der kategorische Imperativ des moralischen Bewußtseins allmählich folgende Form an: *Bereite dich vor, eine bestimmte Funktion nützlich auszufüllen.*

Aber man kann auch andere Tatsachen anführen, die dem widersprechen. Wenn die öffentliche Meinung die Regel der Arbeitsteilung sanktioniert, so nicht ohne eine gewisse Unruhe und ein gewisses Zögern. Während sie den Menschen befiehlt, sich zu spezialisieren, scheint sie immer auch zu befürchten, daß sie sich zu sehr spezialisieren. Neben den Maximen, die die intensive Arbeit rühmen, gibt es andere, die genauso verbreitet sind und die auf deren Gefahren hinweisen. »Man muß sich ein trauriges Zeugnis ausstellen lassen, niemals mehr gemacht zu haben, als

6 Secrétan, *Le principe de la morale*, Lausanne 1883, S. 189.

den 18. Teil einer Stecknadel; und man braucht sich nur vorzustellen, wie ein Arbeiter sein Leben lang eine Feile oder einen Hammer führt, um zu sehen, daß er damit in der Würde seiner Natur herabsinkt und nicht länger der Mensch ist, der, seinem Wesen gemäß, die scharfsinnigsten Fähigkeiten seines Geistes schult.«[7] Schon zu Beginn des Jahrhunderts verglich Lemontey[8] die Existenz des modernen Arbeiters mit dem freien und unabhängigen Leben des Wilden, den er gegenüber dem Arbeiter stark begünstigt fand. Tocqueville ist nicht weniger streng: »Je durchgreifender der Grundsatz der Arbeitsteilung angewandt wird, um so schwächer, beschränkter und abhängiger wird der Arbeiter. Die Fertigkeit schreitet voran, der Fertigende zurück.«[9] Im allgemeinen scheint die Maxime, die uns die Spezialisation nahelegt, überall von der gegenteiligen Maxime negiert zu werden, die uns allen befiehlt, ein gleichartiges Ideal zu verwirklichen, und die weit davon entfernt ist, ihre ganze Autorität verloren zu haben. Im Prinzip enthält der Konflikt zweifellos nichts, was uns überraschen könnte. Das moralische Leben antwortet wie das Leben des Leibes und des Geistes auf die verschiedensten und sogar widersprüchlichsten Notwendigkeiten. Es ist also nur natürlich, wenn es zum Teil aus antagonistischen Elementen besteht, die einander begrenzen und sich gegenseitig aufwiegen. Trotzdem bleibt wahr, daß in einem derart betonten Antagonismus etwas liegt, das das moralische Bewußtsein der Nationen trübt. Denn man müßte erklären können, woher ein derartiger Widerspruch kommen kann.

Um diese Ungewißheit zu bannen, werden wir nicht auf die gewöhnliche Methode der Moralisten zurückgreifen, die, wenn sie den Wert eines moralischen Gebotes bestimmen wollen, damit beginnen, eine allgemeine Formel der Moralität aufzustellen, um dann die umstrittene Maxime mit ihr zu vergleichen. Heute wissen wir, was diese summarischen Verallgemeinerungen wert

7 Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, Paris 1876[8], Zweites Buch, Kap. VIII.

8 *Raison, folie, chacun son mot, petit cours de morale mis à la portée des vieux enfants*, Paris 1816[3], Kapitel über den Einfluß der Arbeitsteilung.

9 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Zweiter Teil, Stuttgart 1962, S. 176.

sind.[10] Wenn man sie, vor jeder Beobachtung der Fakten, noch vor jeder Untersuchung aufstellt, haben sie nicht das Ziel, über diese Rechenschaft zu geben, sondern das abstrakte, vorweggenommene Prinzip einer idealen Gesetzgebung anzukündigen. Sie geben uns also keine Zusammenfassung der wesentlichen Züge, die die Moralregeln einer bestimmten Gesellschaft oder eines bestimmten sozialen Typus wirklich besitzen, sondern bringen nur zum Ausdruck, wie sich der Moralist die Moral vorstellt. Zweifellos sind sie selbst in dieser Hinsicht lehrreich; denn sie unterrichten uns über die moralischen Tendenzen, die sich in dem betreffenden Augenblick zu bilden beginnen. Aber sie haben nur das Interesse eines Faktums, nicht einer wissenschaftlichen Ansicht. Nichts erlaubt, im persönlichen Trachten eines Philosophen, und mag es noch so real sein, einen angemessenen Ausdruck der moralischen Wirklichkeit zu sehen. Es verrät Bedürfnisse, die immer nur Teilbedürfnisse sind, entspricht irgendeinem privaten und eng umrissenen *Desideratum*, das das Bewußtsein in einer ihm eigenen Täuschung als ein letztes und einziges Ziel errichtet. Wie oft kommt es sogar vor, daß es krankhafter Natur ist! Man kann sich also auf es nicht wie auf objektive Kriterien beziehen, die die Einschätzung der Moralität der Praxis erlauben.

Wir müssen also diese Deduktionen ablehnen, die im allgemeinen nur als vorgebliche Argumente dienen und nur dazu verwendet werden, vorgefaßte Gefühle und persönliche Eindrücke im nachhinein zu rechtfertigen. Als einzige Art, die Arbeitsteilung objektiv zu beurteilen, bleibt, sie zunächst als solche auf ganz spekulative Weise zu studieren und zu untersuchen, wozu sie dient und wovon sie abhängt; mit einem Wort, uns einen möglichst angemessenen Begriff von ihr zu bilden. Wenn wir das getan haben, sind wir imstande, sie mit anderen moralischen Phänomenen zu vergleichen, um zu sehen, welche Beziehungen zwischen ihnen bestehen. Wenn wir finden, daß sie eine ähnliche Rolle spielt wie irgendeine andere Praxis, deren moralischer und

10 In der ersten Auflage dieses Buches haben wir ausführlich die Gründe dargelegt, die nach unserer Meinung die Unfruchtbarkeit dieser Methode beweisen. Heute glauben wir, uns kürzer fassen zu dürfen. Es gibt Diskussionen, die man nicht unendlich weiterführen darf.

normaler Charakter unbestritten ist, und daß, wenn sie in bestimmten Fällen diese Rolle nicht erfüllt, dies an einer anormalen Abweichung liegt; wenn wir sehen, daß die Gründe, die sie bestimmen, den Bestimmungsbedingungen anderer Moralregeln entsprechen, dann können wir schließen, daß sie unter die letzteren einzuordnen ist. Auf diese Art können wir, ohne uns an die Stelle des Moralbewußtseins der Gesellschaften zu setzen und ohne uns zu vermessen, an seiner Stelle gesetzgebend zu wirken, ein wenig Licht in es bringen und seine Ratlosigkeit vermindern.
Unsere Arbeit wird also aus drei Hauptteilen bestehen: Wir untersuchen zunächst die Funktion der Arbeitsteilung, d.h. welchem sozialen Bedürfnis sie entspricht; dann bestimmen wir ihre Ursachen und die Bedingungen, von denen sie abhängt; und schließlich versuchen wir, da sie nicht der Gegenstand so schwerer Anschuldigungen gewesen wäre, wenn sie nicht wirklich mehr oder weniger oft vom Normalzustand abwiche, die hauptsächlichsten anormalen Formen, die sie aufweist, zu klassifizieren, um zu vermeiden, daß beides miteinander vermengt wird. Diese Studie ist auch insofern interessant, als hier, wie in der Biologie, das Pathologische uns helfen wird, das Physiologische besser zu begreifen.
Wenn man im übrigen so viel über den moralischen Wert der Arbeitsteilung diskutiert hat, so viel weniger, weil man sich nicht über die allgemeinen Formeln der Moralität einigen kann, als vielmehr deshalb, weil man die Frage nach den Fakten, die wir untersuchen wollen, zu sehr vernachlässigt hat. Man hat immer unterstellt, daß diese evident wären; als ob es genügte, die Ansichten, die jeder von uns über die Arbeitsteilung hat, zu analysieren, um ihre Natur, ihre Rolle und ihre Ursachen zu erkennen. Eine derartige Methode kann nicht zu wissenschaftlichen Schlüssen führen. Daher hat die Theorie der Arbeitsteilung seit Adam Smith recht wenige Fortschritte gemacht. »Seine Nachfolger«, sagt Schmoller[11], »(haben sich) mit merkwürdiger Gedankenarmut an seinen Beispielen und Sätzen festgehalten, bis die Socialisten, vor allem Marx, die Beobachtungsreihen erweiterten, die Arbeitsteilung in der heutigen Fabrik der Werkstattsarbeitstei-

11 Schmoller, »La division du travail étudiée au point de vue historique«, in: *Revue d'économie politique*, 1889, S. 567.

lung des 18. Jahrhunderts entgegensetzten. Eine systematische und erschöpfende Ausbildung hat die Lehre aber auch damit nicht erfahren; ebensowenig konnten die technologischen Betrachtungen Emanuel Herrmanns oder die selbstverständlichen Bemerkungen einiger Nationalökonomen, daß jede Arbeitsteilung zugleich Arbeitsorganisation und Zusammenfassung sei, die Erkenntnis wesentlich fördern.« Um zu wissen, was die Arbeitsteilung objektiv ist, genügt es nicht, die Idee, die wir uns von ihr machen, weiterzuentwickeln, sondern man muß sie wie eine objektive Tatsache behandeln, beobachten und vergleichen, dann werden wir feststellen, daß sich das Ergebnis dieser Beobachtungen oft sehr von dem unterscheidet, was uns das Gefühl suggeriert.[12]

12 Seit 1893 sind zwei Werke erschienen oder uns bekannt geworden, die sich auf die Frage, die wir in diesem Buch behandeln, beziehen. Vor allem *Über sociale Differenzierung* von Simmel (Leipzig 1890), wo die Arbeitsteilung zwar nicht besonders abgehandelt wird, wohl aber der *Prozeß* der Persönlichkeitsentwicklung im allgemeinen. Dann das Buch von Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, das kürzlich unter dem Titel *Études d'histoire et d'économie politique* (Paris 1901) ins Französische übersetzt wurde und in dem einige Kapitel der Teilung der ökonomischen Arbeit gewidmet sind.

ERSTES BUCH

DIE FUNKTION DER ARBEITSTEILUNG

Methode zur Bestimmung dieser Funktion

Das Wort *Funktion* wird auf zwei recht verschiedene Weisen verwendet: entweder bedeutet es ein System von lebenswichtigen Regungen (ihre Folgen außer acht gelassen) oder es drückt die Beziehung der Entsprechung aus, die zwischen diesen Bewegungen und bestimmten Bedürfnissen des Organismus bestehen. So spricht man von der Funktion der Verdauung, der Atmung usw. Aber man sagt auch, daß die Verdauung die Funktion hat, die Einverleibung der flüssigen oder festen Substanzen zu lenken, die die Verluste des Organismus ersetzen sollen; daß die Atmung die Funktion hat, in das tierische Gewebe die Gase einzuführen, die für die Erhaltung des Lebens nötig sind usw. Wir verstehen das Wort in dieser zweiten Bedeutung. Wenn man sich fragt, welches die Funktion der Arbeitsteilung ist, so möchte man damit untersuchen, welchem Bedürfnis sie entspricht. Wenn wir diese Frage gelöst haben, können wir sehen, ob dieses Bedürfnis von der gleichen Natur ist wie die Bedürfnisse, denen die anderen Verhaltensregeln entsprechen, deren Moralcharakter außer Frage steht. Wir haben diesen Ausdruck gewählt, weil jeder andere ungenau und zweideutig wäre. Wir können die Ausdrücke Zweck oder Objekt nicht verwenden oder vom Ziel der Arbeitsteilung sprechen, weil das voraussetzen hieße, daß die Arbeitsteilung *im Hinblick auf die Ergebnisse* existiert, die wir bestimmen wollen. Der Ausdruck Ergebnisse oder Wirkungen kann uns auch nicht befriedigen, weil mit diesem keinerlei Idee einer Entsprechung verbunden ist. Das Wort *Rolle* oder *Funktion* hat dagegen den großen Vorteil, diese Ideen zu beinhalten, ohne eine Vorentscheidung darüber zu treffen, wie diese Entsprechung entstanden ist, d. h. ob sie aus einer bewußten und vorgefaßten Anpassung entstanden ist oder erst als Folge einer nachgelagerten Adjustierung. Wichtig ist uns zunächst nur zu erfahren, ob sie existiert und worin sie besteht, nicht ob sie im vorhinein erahnt oder erst im nachhinein zur Kenntnis genommen wurde.

Nichts scheint im ersten Augenblick leichter zu sein, als die Rolle der Arbeitsteilung zu bestimmen. Sind ihre Äußerungen denn nicht in aller Welt bekannt? Weil sie sowohl die Produktivität wie die Geschicklichkeit des Arbeiters erhöht, stellt sie die notwendige Bedingung der intellektuellen und materiellen Entwicklung der Gesellschaften dar. Sie ist die Quelle der Zivilisation. Und da man andererseits der Zivilisation recht gerne einen absoluten Wert beimißt, denkt man gar nicht daran, der Arbeitsteilung eine andere Funktion zuzubilligen.
Ob sie dieses Ergebnis tatsächlich habe, das gedenkt man überhaupt nicht zu diskutieren. Wenn sie aber kein anderes hätte und zu nichts anderem diente, dann gäbe es überhaupt keinen Grund, ihr einen moralischen Charakter zuzuschreiben.
In der Tat sind die Dienste, die sie auf diese Art leistet, dem Moralleben fast völlig fremd, oder sie haben zum mindesten nur sehr indirekt und sehr fernliegende Verbindungen zu ihm. Wenngleich es heute gebräuchlich ist, auf die Kritiken von Rousseau mit Lobeshymnen zu antworten, so ist keineswegs bewiesen, daß die Zivilisation eine moralische Tatsache ist. Um diese Frage zu beantworten, kann man sich nicht auf die notwendigerweise subjektive Analyse von Konzepten berufen, sondern man muß eine Tatsache anführen, die dazu dienen könnte, das Niveau der mittleren Moralität zu messen, und dann beobachten, wie es sich in dem Maß ändert, in dem die Zivilisation fortschreitet. Unglücklicherweise fehlt uns diese Maßeinheit; aber wir besitzen eine für die kollektive Immoralität: der Durchschnitt der Selbstmorde und der verschiedenartigsten Verbrechen kann in der Tat dazu dienen, die Höhe der Immoralität in einer gegebenen Gesellschaft zu bezeichnen. Wenn man die Probe macht, so verläuft diese keineswegs zu Ehren der Zivilisation, denn die Zahl der krankhaften Phänomene scheint in dem Maß zuzunehmen, in dem die Künste, die Wissenschaften und die Industrie fortschreiten.[1] Zweifellos wäre es leichtfertig, aus diesen Tatsachen zu schlie-

1 Vgl. von Öttingen, *Moralstatistik*, Erlangen 1882, §§ 37 ff. – Tarde, *La criminalité comparée*, Paris 1886, 2. Kap. – Was die Selbstmorde betrifft, vgl. weiter unten, Zweites Buch, 1. Kap., § II.

ßen, daß die Zivilisation unmoralisch sei, aber man kann wenigstens sicher sein, daß, wenn die Zivilisation auf das Moralleben einen positiven und günstigen Einfluß hat, er recht schwach ist. Wenn man im übrigen diesen schlecht definierten *Komplex*, den man Zivilisation nennt, analysiert, so findet man, daß die Elemente, aus denen er sich zusammensetzt, keinerlei moralischen Charakter haben.

Das gilt vor allem für die ökonomische Tätigkeit, die jede Zivilisation begleitet. Sie dient dem Fortschritt der Moral durchaus nicht; vielmehr sind die Verbrechen und die Selbstmorde gerade in den großen Industriezentren am häufigsten. Auf alle Fälle ist es klar, daß sie nicht die äußeren Zeichen aufweist, an denen man die Moraltatsachen erkennt. Wir haben die Postkutsche durch die Eisenbahn ersetzt, die Segelschiffe durch die Ozeandampfer, die kleinen Werkstätten durch die Fabriken. Dieser ganze Tätigkeitsaufwand wird im allgemeinen als nützlich angesehen, aber er hat nichts zwingend Moralisches an sich. Der Handwerker, der kleine Industrielle, die dem allgemeinen Strom widerstehen und hartnäckig in ihren kleinen Betrieben ausharren, erfüllen ihre Pflicht ganz ebenso wie der große Fabrikant, der ein Land mit Fabriken überzieht und eine ganze Armee von Arbeitern unter seinem Befehl vereint. Das moralische Bewußtsein der Nationen täuscht sich darüber nicht: es zieht ein wenig Gerechtigkeit allen industriellen Vervollkommnungen der Welt vor. Zweifellos hat die industrielle Tätigkeit ihre Daseinsberechtigung; sie entspricht Bedürfnissen, aber diese sind keine moralischen Bedürfnisse.

Noch mehr trifft das auf die Kunst zu, die für alles völlig unbeeinflußbar ist, was einer Verpflichtung ähneln könnte, denn sie gehört in das Reich der Freiheit. Sie ist ein Luxus und ein Schmuck, den zu besitzen schön ist, den zu erwerben man aber nicht verpflichtet ist: Was überflüssig ist, hat keinen verpflichtenden Charakter. Im Gegenteil dazu ist die Moral das unentbehrliche Minimum, das streng Notwendige, das tägliche Brot, ohne das die Gesellschaften nicht leben können. Die Kunst entspricht unserem Bedürfnis, unsere Tätigkeit ohne Zweck zu verfolgen, aus Freude, so zu verfahren, während die Moral uns nötigt, einen bestimmten Weg mit einem bestimmten Ziel zu verfolgen. Wer Verpflichtung sagt, der sagt zugleich Zwang. Obwohl die Kunst

von moralischen Idealen beseelt oder an der Evolution im eigentlichen Sinne moralischer Phänomene beteiligt sein kann, ist sie aus sich selbst heraus nicht moralisch. Vielleicht könnte sich sogar die Beobachtung durchsetzen, daß vom Gesichtspunkt der Moralität aus eine ungezügelte Entwicklung der ästhetischen Fähigkeiten bei den Individuen wie bei den Gesellschaften ein bedenkliches Symptom darstellt.

Unter allen Elementen der Zivilisation hat allein die Wissenschaft, unter gewissen Bedingungen, einen moralischen Charakter. In der Tat neigen die Gesellschaften immer mehr dazu, es als eine Pflicht des Individuums zu betrachten, seine Intelligenz zu entwickeln, indem es sich die etablierten wissenschaftlichen Wahrheiten aneignet. Schon heute gibt es eine bestimmte Zahl von Kenntnissen, die wir alle besitzen müssen. Wir sind nicht verpflichtet, uns in das große industrielle Getümmel zu stürzen; wir sind nicht verpflichtet, Künstler zu sein; aber jeder ist angehalten, nicht länger unwissend zu bleiben. Diese Verpflichtung wird so stark empfunden, daß sie in bestimmten Gesellschaften nicht nur von der öffentlichen Meinung, sondern sogar vom Gesetz gebilligt wird. Im übrigen ist es durchaus möglich festzustellen, woher dieses Sonderprivileg der Wissenschaft kommt. Denn die Wissenschaft ist nichts anderes als das bis zur höchsten Klarheit getriebene Bewußtsein. Damit die Gesellschaften unter den Existenzbedingungen leben können, denen sie sich derzeit gegenüber sehen, muß sich das individuelle wie das soziale Bewußtseinsfeld erweitern und erhellen. Da die Milieus, in denen beide sich reproduzieren, tatsächlich immer komplexer und folglich immer veränderlicher werden, müssen sie, um zu überdauern, ihrerseits sich oftmals verändern. Je unaufgeklärter demgegenüber ein Bewußtsein ist, desto mehr widersetzt es sich dem Wechsel, weil es nicht rasch genug sieht, daß der Wechsel nötig ist, noch in welcher Richtung er vollzogen werden muß. Ein aufgeklärtes Bewußtsein dagegen kann im vorhinein die Art seiner Anpassung an jene Veränderungen vorbereiten. Darum ist es nötig, daß die Intelligenz, von der Wissenschaft geleitet, einen immer größeren Anteil am Verlauf des Kollektivlebens nimmt.

Nur verdient das Wissen, das alle Welt auf diese Weise besitzen soll, nicht, mit diesem Namen benannt zu werden. Es handelt sich nicht um die Wissenschaft, sondern höchstens um ihren ge-

meinsamsten und allgemeinsten Teil. Sie reduziert sich in der Tat auf eine kleine Anzahl von unentbehrlichen Kentnissen, die von allen nur verlangt werden, weil sie allen zugänglich sind. Die eigentliche Wissenschaft überschreitet dieses gemeine Niveau unendlich. Sie umfaßt nicht nur, was man nur mit Scham ignorieren kann, sondern alles, was zu wissen möglich ist. Sie setzt bei denen, die sie betreiben, nicht nur jene durchschnittlichen Fähigkeiten voraus, die jeder besitzt, sondern spezielle Veranlagungen. Da sie folglich nur einer Elite zugänglich ist, ist sie nicht verpflichtend. Es handelt sich also um eine nützliche und schöne Sache, aber sie ist nicht derart nötig, daß die Gesellschaft sie gebieterisch verlangte. Es ist vorteilhaft, sie zu besitzen; es ist nichts Unmoralisches, sie nicht zu besitzen. Es ist ein Betätigungsfeld, das jeder Initiative offen ist, das aber niemand zu betreten gezwungen ist. Niemand braucht Gelehrter zu sein, so wie niemand Künstler zu sein braucht. Die Wissenschaft steht also, wie die Kunst und die Industrie, außerhalb der Moral.[2]

Wenn es so viele Meinungsverschiedenheiten über den moralischen Charakter der Zivilisation gegeben hat, so darum, weil die Moralisten nur zu oft kein objektives Kriterium besitzen, um die moralischen Tatsachen von solchen zu unterscheiden, die diesen Charakter nicht besitzen. Gewöhnlich bezeichnet man mit moralisch alles, was ein bißchen edel ist und einigen Wert besitzt, alles, was Gegenstand eines höheren Strebens ist. Dank dieser übermäßigen Ausdehnung des Wortes hat man der Ziyilisation einen Moralcharakter zugeschrieben. Der Bereich der Ethik ist aber bei weitem nicht so unbestimmt. Er umfaßt alle Handlungsregeln, die dem Verhalten zwingend vorgeschrieben sind und mit denen eine Sanktion verbunden ist; aber weiter geht er nicht. Da es in der Zivilisation nichts gibt, dem dieses Kriterium der Moralität entspricht, ist sie folglich moralisch indifferent. Wenn also die Arbeitsteilung keine andere Rolle hätte, als die Zivilisation möglich zu machen, dann wäre auch sie moralisch neutral.

Weil man im allgemeinen keine andere Funktion der Arbeitsteilung wahrgenommen hat, sind die Theorien, die man über sie

2 »Der Wesenscharakter des Guten verglichen mit dem Wahren liegt also darin, daß es zwingend ist. Das Wahre, an sich genommen, hat diesen Charakter nicht« (Janet, *La Morale*, Paris 1887², S. 139).

vorgetragen hat, in diesem Punkt inkonsistent. Man kann in der Tat unterstellen, daß es eine moralisch neutrale Zone gibt; aber die Arbeitsteilung gehört unmöglich dazu.[3] Wenn sie nicht gut ist, dann ist sie schlecht: wenn sie nicht moralisch ist, dann ist sie moralisch entartet. Wenn sie also zu nichts anderem dient, als die Zivilisation zu ermöglichen, verfällt man in unlösbare Antinomien, denn da die ökonomischen Vorteile, die sie bietet, von moralischen Nachteilen kompensiert werden, und da es unmöglich ist, diese beiden heterogenen und unvergleichbaren Eigenschaften voneinander zu trennen, kann man auch nicht sagen, welche von den beiden den Sieg davonträgt, und folglich nicht Partei ergreifen. Man wird auf den Vorrang der Moralität verweisen, um die Arbeitsteilung völlig zu verdammen. Aber diese *ultima ratio* kommt nicht nur einem wissenschaftlichen Staatsstreich gleich, vielmehr erlaubt es die offensichtliche Notwendigkeit der Spezialisation unter keinen Umständen, eine derartige Position aufrechtzuerhalten.

Mehr noch: Wenn die Arbeitsteilung keine andere Rolle spielt, dann hat sie nicht nur keinen moralischen Charakter, sondern man sieht auch nicht ein, weshalb sie überhaupt existieren könnte. Wir werden in der Tat sehen, daß der Zivilisation an sich kein eigener und absoluter Wert zukommt. Wertvoll an ihr ist nur, daß sie bestimmten Bedürfnissen entspricht. Daß diese Bedürfnisse ihrerseits Folgen der Arbeitsteilung sind, werden wir weiter unten zeigen.[4] Weil aber die Arbeitsteilung nicht ohne wachsenden Aufwand sich vollzieht, ist der Mensch gezwungen, diese Zivilisationsgüter, die sonst ohne Interesse für ihn wären, als Aufwandsentschädigung anzustreben. Wenn also die Arbeitsteilung keinen anderen Bedürfnissen als diesen entspricht, hätte sie keine andere Funktion, als die Wirkungen zu mildern, die sie selbst hervorruft: die Wunden zu verbinden, die sie selber schlägt. Unter diesen Bedingungen könnte es nötig sein, sie zu erdulden, aber es gäbe keinen Grund, sie anzustreben, da die Dienste, die sie leistet, sich darauf beschränken, die Verluste zu ersetzen, die sie verursacht.

3 Denn sie steht im Gegensatz zu einer moralischen Regel, *op. cit.*, S. 6.

4 Vgl. Zweites Buch, 1. und 5. Kap.

Alles führt uns also dazu, eine andere Funktion für die Arbeitsteilung zu suchen. Einige Beobachtungen werden uns auf den Weg einer Lösung bringen.

II

Jeder weiß, daß wir den lieben, der uns ähnlich ist, der so denkt und fühlt wie wir. Aber das gegenteilige Phänomen ist nicht weniger häufig. Es kommt sehr oft vor, daß wir uns zu Personen, die uns nicht ähnlich sind, hingezogen fühlen, gerade weil sie uns nicht ähnlich sind. Diese Tatsachen sind scheinbar so widersprüchlich, daß sich die Moralisten zu allen Zeiten über die wahre Natur der Freundschaft im unklaren waren und sie abwechselnd mit beiden Ursachen verbunden haben. Schon die Griechen haben sich diese Frage gestellt. Aristoteles sagt: »Es gibt aber über die Freundschaft nicht wenige Meinungsverschiedenheiten. Die einen behaupten, sie sei eine Art von Gleichheit und die Gleichen seien Freunde, woher es auch heißt, der Gleiche geselle sich zum Gleichen und die Dohle zur Dohle und dergleichen. Andere wiederum sagen umgekehrt, daß diese alle sich verhielten wie die Töpfer untereinander.
Und über eben diese Dinge wird noch grundsätzlicher und naturphilosophischer diskutiert. Euripides sagt, die ausgedörrte Erde liebe den Regen und der erhabene Himmel liebe es, erfüllt von Regen, zur Erde niederzustürzen, und Heraklit spricht vom Widerstrebenden, das sich zusammenfüge, und daß aus dem Gegensätzlichen die schönste Harmonie entstünde und daß alles im Streite werde.«[5]
Diese gegensätzlichen Lehrmeinungen beweisen, daß beide Formen der Freundschaft in der Natur existieren. Die Unähnlichkeit kann wie die Ähnlichkeit eine Ursache gegenseitiger Anziehung sein. Gleichwohl genügen nicht beliebige Unähnlichkeiten, um diese Wirkung hervorzurufen. Es macht uns kein Vergnügen, bei anderen eine von uns schlechtweg verschiedene Natur zu finden. Die Verschwender suchen nicht die Gesellschaft der Geizhälse, genausowenig wie aufrechte Charaktere die Gesellschaft von

5 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII, 2, 1155 a/b, 32 f.

Heuchlern und Duckmäusern suchen. Liebenswerte und sanfte Geister fühlen sich nicht zu harten und mißgünstigen Charakteren hingezogen. Nur Unterschiede einer bestimmten Art fühlen sich demnach zueinander hingezogen, nämlich diejenigen, die sich gegenseitig ergänzen, statt sich einander zu widersetzen und auszuschließen. »Es gibt eine Art der Unähnlichkeit, die zurückstößt, und eine andere, die anzieht; eine, die zur Rivalität führt, und eine, die zur Freundschaft führt. Wenn eine (der beiden Personen) etwas hat, was die andere nicht hat, was sie aber wünscht, dann liegt in dieser Tatsache der Ausgangspunkt eines positiven Reizes.«[6] So hat der räsonierende und scharfsinnige Theoretiker oftmals eine ganz besondere Vorliebe für praktische Menschen, die sich durch direkte und rasche Auffassung auszeichnen; der Zaghafte für entschlossene und zielbewußte; der Schwache für den Starken und umgekehrt. Wie reich wir auch begabt seien, es fehlt uns immer etwas, und die Besten unter uns fühlen ihre Unzulänglichkeit. So suchen wir bei unseren Freunden die Fähigkeiten, die uns fehlen, weil wir, wenn wir uns mit ihnen vereinigen, in bestimmter Weise an ihrer Natur teilhaben und uns dann weniger unvollständig fühlen. So bilden sich kleine Freundeskreise, in denen jeder seine Rolle gemäß seinem Charakter einnimmt und ein unverfälschter Austausch an Diensten stattfindet. Einer schützt, der andere tröstet; dieser berät, der andere führt aus. Diese Aufteilung der Funktionen oder, um den Fachausdruck zu gebrauchen, diese Arbeitsteilung bestimmt die Freundschaftsbeziehungen.

Diese Überlegungen haben uns dazu geführt, die Arbeitsteilung unter einem neuen Gesichtspunkt zu betrachten. In diesem Fall sind die ökonomischen Dienste, die sie leisten kann, verglichen mit der moralischen Wirkung, die sie hervorruft, gering, und ihre wahre Funktion besteht darin, zwischen zwei oder mehreren Personen ein Gefühl der Solidarität herzustellen. Wie immer dieses Ergebnis auch erlangt wird, diese Solidarität regt diese Freundesgesellschaften an und zeichnet sie mit ihrem Stempel.

Die Geschichte der Ehe bietet uns ein noch eindrucksvolleres Beispiel desselben Phänomens.

6 Bain, *Emotions et volonté*, frz. Übersetzung, Paris 1885, S. 135.

Zweifellos wirkt die sexuelle Anziehung nur zwischen Individuen derselben Gattung, und die Liebe setzt im allgemeinen eine gewisse Harmonie der Gedanken und der Gefühle voraus. Nicht weniger wahr ist, daß das, was dieser Zuneigung ihren spezifischen Charakter und ihre besondere Energie gibt, nicht die Ähnlichkeit, sondern die sie vereinende Unähnlichkeit der Naturen ist. Gerade weil Mann und Frau sich voneinander unterscheiden, suchen sie sich mit Leidenschaft. Gleichwohl ist es, wie im vorhergegangenen Fall, kein reiner und einfacher Gegensatz, der die gegenseitigen Gefühle hervorruft: nur die Unterschiede, die sich voraussetzen und ergänzen, können diese Eigenschaft haben. Tatsächlich sind Mann und Frau, selbst wenn sie voneinander getrennt sind, nur die verschiedenen Teile eines und desselben konkreten Ganzen, das sie, indem sie sich vereinen, wiederherstellen. Mit anderen Worten: die sexuelle Arbeitsteilung ist die Quelle der ehelichen Solidarität, und darum haben die Psychologen richtig festgestellt, daß die Trennung der Geschlechter ein Hauptereignis in der Entwicklung der Gefühle gewesen ist: sie hat das vielleicht stärkste aller uneigennützigen Gefühle ermöglicht.

Mehr noch: die sexuelle Arbeitsteilung kann mehr oder minder ausgeprägt sein. Sie kann sich entweder nur auf die sexuellen Organe und einige sekundäre Charaktermerkmale, die von ihnen abhängen, erstrecken oder sich im Gegenteil sehr wohl auf alle organischen und sozialen Funktionen ausdehnen. In der Tat kann man historisch feststellen, daß sie sich parallel zur ehelichen Solidarität entwickelt hat.

Die sexuelle Arbeitsteilung ist um so geringer, je weiter wir in die Vergangenheit hinabsteigen. Die Frau dieser entfernten Zeiten war keineswegs das schwache Wesen, das es mit dem Fortschritt der Moralität geworden ist. Prähistorische Knochenfunde bezeugen, daß der Unterschied zwischen der Kraft des Mannes und der der Frau relativ viel kleiner war als heute.[7] Noch jetzt unterscheidet sich in der Kindheit und bis zur Pubertät das Skelett der beiden Geschlechter nicht wesentlich: seine Merkmale sind vornehmlich weibliche. Wenn man annimmt, daß die Entwicklung des Individuums verkürzt die Entwicklung der Gattung wieder-

7 Topinard, *Anthropologie*, Paris 1879³, S. 146.

gibt, kann man mit Recht schließen, daß die gleiche Homogenität am Anfang der menschlichen Evolution bestanden hat, und daß in der weiblichen Form so etwas wie ein angenähertes Bild dessen gesehen werden kann, was anfänglich der einzige und allgemeine Typus gewesen war, von dem sich dessen männliche Spielart nach und nach abgespalten hat. Reisende berichten uns im übrigen, daß bei einer bestimmten Anzahl von südamerikanischen Stämmen der Körperbau und das allgemeine Aussehen von Mann und Frau eine Ähnlichkeit aufweisen, die alles weit übersteigt, was man anderswo sieht.[8] Schließlich hat Dr. Lebon direkt und mit mathematischer Genauigkeit die ursprüngliche Ähnlichkeit der beiden Geschlechter bezüglich des Organs feststellen können, dessen Wichtigkeit für das physische und psychische Leben überragend ist, des Gehirns. Nachdem er eine große Anzahl von Schädeln, die er aus den verschiedensten Rassen und Gesellschaften auswählte, verglichen hatte, kam er zu folgendem Schluß: »Das Gehirnvolumen zeigt, selbst wenn man Menschen gleichen Alters, gleicher Größe und gleichen Gewichts vergleicht, bedeutende Unterschiede zugunsten des Mannes, und diese Ungleichheit wird mit der Zivilisation immer größer, so daß sich die Frau in ihrem Gehirngewicht und folglich in ihrer Intelligenz immer mehr vom Mann unterscheidet. Der Unterschied z. B. zwischen dem mittleren Gehirn der heutigen Pariser und Pariserinnen beläuft sich fast auf das Doppelte des Mittels zwischen den männlichen und weiblichen Gehirnen des alten Ägyptens.«[9] Der deutsche Anthropologe Bischoff ist in diesem Punkt zu den gleichen Ergebnissen gekommen.[10]

Diese anatomischen Ähnlichkeiten werden von funktionalen Ähnlichkeiten begleitet. In jenen Gesellschaften unterscheiden sich in der Tat die weiblichen Funktionen von den männlichen Funktionen nicht reinlich; die beiden Geschlechter führen vielmehr ungefähr die gleiche Existenz. Es gibt jetzt noch eine sehr

8 Vgl. Spencer, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, London-Edinburgh 1878³, III, S. 434. – Waitz berichtet in seiner *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig 1859, I, S. 76 f., von vielen ähnlichen Fällen.

9 *L'homme et les sociétés, leurs origines et leurs histoire*, Paris 1881, II, S. 154.

10 *Das Gehirngewicht des Menschen. Eine Studie*, Bonn 1880.

große Anzahl von wilden Völkern, bei denen die Frau am politischen Leben teilhat. Das kann man besonders bei den amerikanischen Indianerstämmen beobachten, bei den Irokesen, den Natchez[11], auf Hawaii, wo sie auf tausenderlei Art am Leben des Mannes beteiligt ist[12], in Neuseeland und auf den Samoainseln. Sehr oft auch sieht man Frauen, die ihre Männer in den Krieg begleiten, sie zum Kampf anfeuern und sich sogar aktiv daran beteiligen. Auf Kuba und in Dahomey sind sie ebenso kriegerisch wie die Männer und kämpfen an deren Seite.[13] Eines der Merkmale der Frau, das sie heute auszeichnet, die Sanftmut, scheint ihr ursprünglich nicht eigentümlich gewesen zu sein. Schon bei bestimmten Tierarten scheint sich das Weibchen eher durch gegenteilige Charaktereigenschaften bemerkbar zu machen.

Gleichzeitig nun befindet sich bei diesen Völkern die Ehe in einem ganz rudimentären Zustand. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, wenn nicht sogar absolut bewiesen, daß es in der Geschichte der Familie eine Epoche gegeben hat, in der es keine Ehe gab. Die sexuellen Beziehungen knüpften und lösten sich nach freiem Ermessen, ohne daß eine rechtliche Verpflichtung die Gatten verband. Auf alle Fälle kennen wir einen Familientypus, der uns relativ naheliegt[14] und innerhalb dessen die Ehe erst in einem undeutlichen, keimhaften Zustand besteht: die Mutterfamilie. Die Beziehungen der Mutter zu ihren Kindern sind sehr bestimmt, die Beziehungen der beiden Ehegatten dagegen sehr lokker. Sie können sich lösen, sobald beide Teile es wünschen oder, mehr noch, sie bestehen nur für eine bestimmte Zeit.[15] Eheliche Treue wird dort noch nicht verlangt. Die Ehe, oder was man so nennt, besteht einzig aus begrenzten und zumeist nur kurzzeitigen Verpflichtungen, die den Gatten an die Verwandten der Frau binden; sie ist also kaum ausgeprägt. Nun symbolisiert aber in einer bestimmten Gesellschaft die Summe der rechtlichen Regeln,

11 Waitz, *Anthropologie*, Leipzig 1862, III, S. 101 f.
12 *Op. cit.*, Leipzig 1872, VI, S. 121.
13 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, Stuttgart 1887, II, S. 334 f.
14 Die Mutterfamilie hat bestimmt bei den Germanen existiert. – Siehe Dargun, *Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben*, Breslau 1883.
15 Vgl. besonders Smith, *Marriage and Kinship in Early Arabia*, Cambridge 1885, S. 67.

die die Ehe ausmachen, den Zustand der ehelichen Solidarität. Wenn diese sehr stark ist, sind die Bande, die die Ehegatten verbinden, zahlreich und komplex, und folglich ist das eheliche Reglement, welches das Ziel hat, diese Bande zu definieren, selbst sehr entwickelt. Wenn es dagegen der Ehe an Zusammenhalt fehlt, wenn die Beziehungen zwischen Mann und Frau instabil und periodischer Art sind, können sie keine bestimmte Form annehmen, und folglich reduziert sich die Ehe auf eine kleine Zahl von Regeln ohne Strenge und ohne Genauigkeit. Der Stand der Ehe in den Gesellschaften, in denen beide Geschlechter nur schwach differenziert sind, bezeugt demnach, daß dort die eheliche Solidarität ihrerseits sehr schwach ist.

Je mehr man sich dagegen der modernen Zeit nähert, desto mehr sieht man die Ehe sich entwickeln. Das Netz der Verbindungen, das sie bildet, erweitert sich immer mehr, und die Verpflichtungen, die es sanktioniert, vervielfachen sich. Die Bedingungen, unter denen es geknüpft bzw. aufgelöst werden kann, werden mit einer ebenso ständig wachsenden Genauigkeit umrissen wie die Folgen seiner Auflösung. Die Treuepflicht nimmt Gestalt an: Zuerst wird sie allein der Frau aufgezwungen, gewinnt aber später einen reziproken Charakter. Mit dem Erscheinen der Mitgift tauchen sehr komplexe Regeln auf, um die jeweiligen Rechte eines jeden gegenüber seinem eigenen Vermögen und dem des anderen zu fixieren. Im übrigen genügt es, einen Blick auf unser Bürgerliches Recht zu werfen, um zu sehen, welchen bedeutenden Platz die Ehe darin einnimmt. Die Vereinigung zweier Gatten ist nicht länger nur kurzfristig. Es handelt sich dabei nicht mehr um einen äußerlichen, vorübergehenden und partiellen Kontakt, sondern um eine intime, dauerhafte und oft sogar unlösbare Verbindung zweier ganzer Existenzen.

Zu gleicher Zeit ist auch gewiß, daß die sexuelle Arbeitsteilung immer weiter fortgeschritten ist. Zuerst war sie auf die sexuellen Funktionen beschränkt; schließlich hat sie nach und nach auch die übrigen erfaßt. Seit langem schon hat sich die Frau vom Krieg und von den öffentlichen Geschäften zurückgezogen und ihr Leben ganz auf das interne Familienleben konzentriert. Seither hat sich ihre Rolle immer weiter spezialisiert. Heute führt die Frau bei den zivilisierten Völkern ein ganz anderes Leben als der Mann. Man könnte sagen, daß sich die beiden großen Funktio-

nen des psychischen Lebens getrennt haben, daß eines der Geschlechter die Gemütsfunktionen und das andere die Verstandesfunktionen übernommen hat. Sieht man demgegenüber in bestimmten Klassen, daß sich Frauen wie Männer mit Kunst und Literatur beschäftigen, so könnte man glauben, daß die Beschäftigungen der beiden Geschlechter wieder homogener zu werden trachten. Aber selbst in diese Beschäftigung bringt die Frau ihre eigene Natur ein, und ihre Rolle ist sehr speziell, sehr verschieden von der des Mannes. Wenn im übrigen die Kunst und die Literatur beginnen, weibliche Angelegenheiten zu werden, scheint das männliche Geschlecht darauf zu verzichten, um sich speziell der Wissenschaft hinzugeben. Es könnte also sehr wohl sein, daß diese scheinbare Umkehr zur ursprünglichen Homogenität nichts anderes ist als der Beginn einer neuen Differenzierung. Im übrigen werden diese funktionellen Unterschiede materiell greifbar durch die morphologischen Unterschiede, die sie ausgelöst haben. Nicht nur die Größe, das Gewicht und die allgemeinen Formen sind bei Mann und Frau unterschiedlich, sondern, wie Dr. Lebon es uns gezeigt hat, es unterscheidet sich mit dem Fortschritt der Zivilisation auch das Gehirn der beiden Geschlechter immer mehr. Nach den Feststellungen dieses Beobachters hängt dieser sich vergrößernde Abstand gleichzeitig sowohl vom beträchtlichen Wachstum der männlichen Gehirne wie vom Stillstand und sogar von der Regression der weiblichen Gehirne ab. »Während der Durchschnitt der Pariser Gehirne zu den größten bekannten Gehirnen gehört, gehören durchschnittlich die weiblichen Pariser Gehirne zu den kleinsten beobachteten Gehirnen, weit unter dem Gehirn der Chinesinnen und kaum größer als das Gehirn der Frauen von Neu-Kaledonien.«[16]

Bei all diesen Beispielen ist die bedeutsamste Wirkung der Arbeitsteilung nicht, daß sie den Ertrag der geteilten Funktionen erhöht, sondern daß sie sie voneinander abhängig macht. Ihre Rolle in all diesen Fällen besteht nicht darin, die bestehenden Gesellschaften zu verschönern und zu verbessern, sondern Gesellschaften erst zu ermöglichen, die ohne sie nicht existieren würden. Erlaubt man der sexuellen Arbeitsteilung, unter einen bestimmten Punkt zu sinken, so verflüchtigt sich die Ehe und läßt

16 Lebon, *op. cit.*, S. 154.

nur mehr äußerst kurzlebige sexuelle Beziehungen zurück. Wenn sich die Geschlechter überhaupt nicht getrennt hätten, wäre eine ganze Form des sozialen Lebens überhaupt nicht entstanden. Es ist möglich, daß sich als eines der Resultate der Arbeitsteilung auch deren ökonomische Nützlichkeit ergeben mag; sie übersteigt aber die Sphäre rein ökonomischer Interessen in jedem Fall unendlich, denn sie besteht in der Errichtung einer Sozial- und Moralordnung *sui generis*. Individuen sind untereinander verbunden, die sonst unabhängig wären. Statt sich getrennt zu entwickeln, vereinigen sie ihre Anstrengungen. Sie sind solidarisch, und diese Solidarität wirkt sich nicht nur in den kurzen Augenblicken aus, in denen sie Gefälligkeiten tauschen, sondern weit darüber hinaus. Wirkt die eheliche Solidarität, wie sie heute bei den kultiviertesten Völkern existiert, z. B. nicht auf jeden Augenblick und auf jede Einzelheit des Lebens ein? Andrerseits müssen diese Gesellschaften, die die Arbeitsteilung geschaffen haben, notgedrungen diesen Stempel tragen. Da sie dieses speziellen Ursprungs sind, können sie nicht denen gleichen, die dadurch bestimmt sind, daß Gleiches das Gleiche anzieht. Sie müssen anders eingerichtet sein, auf anderen Grundlagen ruhen und sich an andere Gefühle wenden.

Wenn man die sozialen Beziehungen, die aus der Arbeitsteilung erwachsen, oftmals ausschließlich als Tauschbeziehungen auffaßte, so verkannte man, was ein Austausch beinhaltet und was sich aus ihm ergibt. Er setzt voraus, daß zwei Wesen wechselseitig voneinander abhängen, weil sie beide unvollständig sind; er macht diese wechselseitige Abhängigkeit nur äußerlich sichtbar. Er ist also nur der oberflächliche Ausdruck eines inneren und profunderen Zustandes. Weil dieser Zustand aber konstant ist, ruft er einen ganzen Mechanismus von Bildern hervor, der mit einer Beständigkeit funktioniert, die der Austausch gar nicht hat. Das Bild dessen, der uns vervollständigt, verbindet sich untrennbar mit unserem eigenen, nicht nur, weil beide oftmals miteinander assoziiert werden, sondern vor allem, weil es dessen natürliche Ergänzung ist: Es wird also in einem derartigen Ausmaß zum integrierten und beständigen Teil unseres Bewußtseins, daß wir es nicht mehr übergehen können und alles versuchen, um seine Wirkung zu steigern. Darum lieben wir die Gesellschaft dessen, den es darstellt, weil die Gegenwart des Gegenstandes,

den es repräsentiert, indem diese das Bild in den Zustand der aktuellen Wahrnehmung überführt, diesem um so größere Deutlichkeit verleiht. Wir leiden auf der anderen Seite angesichts aller Umstände, die, wie die Abwesenheit oder der Tod, dazu führen können, seine Wiederkehr zu verhindern oder seine Lebhaftigkeit zu vermindern.

Bei aller Kürze dieser Analyse genügt sie, um zu zeigen, daß dieser Mechanismus nicht dem gleicht, der den Sympathiegefühlen zugrunde liegt, deren Quelle die Ähnlichkeit ist. Zweifellos kann es nur eine Solidarität zwischen anderen und uns geben, wenn das Bild des anderen sich mit dem unsrigen vereint. Entsteht aber die Vereinigung aus der Ähnlichkeit der beiden Bilder, dann besteht sie in deren enger Verhaftung. Die beiden Bilder werden solidarisch, weil sie sich in ihrer gänzlichen oder partiellen Undeutlichkeit vermischen und nur mehr eins bilden; und sie sind nur in dem Maß solidarisch, als dies genau der Fall ist. Im Fall der Arbeitsteilung dagegen gehen die Bilder nicht ineinander über, und sie sind nur insofern verbunden, als sie unterscheidbar bleiben. Folglich können weder die Gefühle in beiden Fällen die gleichen sein noch die sozialen Beziehungen, die daraus resultieren.

Das führt uns zur Frage, ob die Arbeitsteilung nicht dieselbe Rolle auch in ausgedehnteren Gruppen spielt und ob sie in den zeitgenössischen Gesellschaften, in denen sie die uns bekannte Entwicklung genommen hat, nicht die Funktion hätte, den sozialen Körper zu integrieren und seine Einheit zu sichern. Es ist eine sehr legitime Annahme, daß die gerade beobachteten Tatsachen sich hier in noch größerem Ausmaß wiederholen; daß sich auch und gerade diese großen Gesellschaften nur dank der Spezialisation der Aufgaben im Gleichgewicht halten können; daß die Arbeitsteilung die, wenn nicht einzige, so doch hauptsächlichste Quelle der sozialen Solidarität ist. Schon Comte hatte diesen Gesichtspunkt vertreten. Nach unserer Kenntnis ist er von allen Soziologen der erste, der darauf hingewiesen hat, daß die Arbeitsteilung etwas anderes sei als ein rein ökonomisches Phänomen. Er hat darin »die wesentlichste Bedingung des sozialen Lebens gesehen«, vorausgesetzt, man »(erfaßt) sie in ihrer ganzen rationellen Ausdehnung, d. h. (man wendet) sie auf alle unsere verschiedenen etwaigen Handlungen (an), anstatt sie, wie zu

häufig geschieht, auf bloß materielle Aufgaben zu beschränken«. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, »führt sie direkt dazu, nicht allein die Individuen und die Klassen, sondern in vielen Beziehungen auch die verschiedenen Völker so anzusehen, als wenn sie gleichzeitig in einer eigentümlichen, genau bestimmten Weise und in einem besonderen, genau bestimmten Grade an einem ungeheuren und gemeinsamen Werke teilnähmen, dessen unvermeidliche, allmähliche Entwicklung überdies auch die gegenwärtigen Mitarbeiter mit der Reihe ihrer etwaigen Vorgänger und selbst mit derjenigen ihrer verschiedenen Nachfolger verknüpft. Es ist also die fortgesetzte Verteilung der verschiedenen menschlichen Arbeiten, welche vornehmlich die soziale Solidarität ausmacht und die elementare Ursache der Ausdehnung und wachsenden Komplikation des sozialen Organismus wird.«[17]
Könnte diese Hypothese bewiesen werden, so würde die Arbeitsteilung eine viel bedeutendere Rolle spielen, als man ihr gewöhnlich zugesteht. Sie würde nicht nur dazu dienen, unseren Gesellschaften einen vielleicht beneidenswerten, aber überflüssigen Luxus zu verschaffen; sie wäre vielmehr eine Bedingung ihrer Existenz. Denn durch sie, oder zum wenigsten vor allem durch sie, würde deren Zusammenhalt gesichert; durch sie wären die wesentlichen Züge ihrer Konstitution bestimmt. Obwohl wir noch nicht soweit sind, diese Frage entschieden zu beantworten, kann man doch schon jetzt feststellen, daß die Arbeitsteilung, wenn das wirklich ihre Funktion ist, einen moralischen Charakter haben muß, denn die Bedürfnisse nach Ordnung, Harmonie und sozialer Solidarität gelten gemeinhin als moralische.
Ehe wir untersuchen, ob diese Meinung begründet ist, müssen wir indessen die Hypothese überprüfen, die wir über die Rolle der Arbeitsteilung aufgestellt haben. Sehen wir also zu, ob in den Gesellschaften, in denen wir leben, die soziale Solidarität tatsächlich aus der Arbeitsteilung abgeleitet werden kann.

17 Comte, *Soziologie*, Jena 1923, I, S. 435 f. – Ähnliche Gedanken findet man in Schäffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, Tübingen 1881², II, *passim*, und in Clement, *Essai sur la science sociale. Économie politique, morale expérimentale, politique théorique*, Paris 1867, I, S. 235 ff.

III

Wie aber können wir die Verifikation dieser These vornehmen? Wir dürfen nicht einfach untersuchen, ob in diesen Gesellschaftsarten eine aus der Arbeitsteilung resultierende soziale Solidarität existiert. Das ist eine offensichtliche Wahrheit, da die Arbeitsteilung dort sehr entwickelt ist und Solidarität erzeugt. Man muß vielmehr vor allem bestimmen, in welchem Maß die von ihr erzeugte Solidarität zur allgemeinen Integration der Gesellschaft beiträgt: denn nur dann werden wir wissen, bis zu welchem Punkt sie nötig ist und ob sie einen wesentlichen Faktor des sozialen Zusammenhalts oder, im Gegenteil, ob sie nur eine zusätzliche und zweitrangige Bedingung darstellt. Um diese Frage zu beantworten, muß man dieses soziale Band mit anderen vergleichen, um den Anteil zu ermessen, den es zur Erreichung des Gesamteffekts beiträgt. Und dazu ist es unerläßlich, mit der Klassifizierung der verschiedenen Arten der sozialen Solidarität zu beginnen.

Die soziale Solidarität ist aber als ein durch und durch moralisches Phänomen der unvermittelten, exakten Beobachtung nicht zugänglich, vor allem nicht der Messung. Um es also klassifizieren wie vergleichen zu können, muß man die innere Tatsache, die sich uns entzieht, durch eine äußere Tatsache ersetzen, die sie symbolisiert, und die erste vermittels der zweiten erforschen.

Dieses sichtbare Symbol ist das Recht. In der Tat: Wo die soziale Solidarität existiert, bleibt sie trotz ihres immateriellen Charakters nicht im Zustand reiner Potentialität, sondern bezeugt ihre Gegenwart durch fühlbare Wirkungen. Wo sie stark ist, dort drängt sie die Menschen stark zueinander, bringt sie oft in Berührung, vervielfacht deren Gelegenheiten, miteinander in Beziehungen zu treten. An dieser Stelle müssen wir allerdings feststellen, daß es schwierig ist zu sagen, ob sie diese Phänomene hervorruft oder statt dessen deren Ergebnis ist; ob sich die Menschen einander nähern, weil sie energisch ist, oder ob sie so wirksam ist, weil sie sich einander genähert haben. Für den Augenblick aber ist es nicht nötig, diese Frage zu klären; es genügt festzustellen, daß beide Sachverhalte miteinander verbunden sind und sich zu gleicher Zeit und in gleicher Richtung verändern. Je solidarischer die Mitglieder einer Gesellschaft sind, um so mehr unterhalten sie

verschiedene Beziehungen entweder nur miteinander oder zur Gruppe als Kollektiv: denn wenn ihre Begegnungen selten wären, hingen sie voneinander nur zeitweilig und schwach ab. Andrerseits ist die Anzahl dieser Beziehungen notwendigerweise der Zahl der Rechtsregeln, die sie bestimmen, proportional. In der Tat drängt das soziale Leben überall, wo es dauerhaft existiert, dazu, eine bestimmte Form anzunehmen und sich zu organisieren, und das Recht ist nichts anderes als eben diese Organisation insoweit, als sie beständiger und präziser ist.[18] Das allgemeine Leben der Gesellschaft kann sich über keinen Punkt hinaus ausbreiten, ohne daß sich das Rechtsleben zu gleicher Zeit und in demselben Verhältnis erweitert. Wir können also sicher sein, im Recht alle wesentlichen Varianten der sozialen Solidarität widergespiegelt zu finden.

Allerdings könnte man einwenden, daß sich die sozialen Beziehungen auch fixieren können, ohne deswegen eine Rechtsform anzunehmen. Es gibt solche Beziehungen, deren Regelung nicht bis zu diesem Grad der Festigkeit und der Präzisierung gelangt ist. Trotzdem bleiben sie damit nicht unbestimmt, unterliegen aber, statt durch das Recht geregelt zu sein, nur mehr der Sitte. Das Recht spiegelt also nur einen Teil des sozialen Lebens wider, und folglich liefert es uns nur unvollständige Voraussetzungen, um das Problem zu lösen. Mehr noch: Oft stimmen die Sitten nicht mit dem Recht überein. Ständig sagt man, daß sie die Strenge des Rechts mildern, seine formalistischen Auswüchse korrigieren und bisweilen sogar einen ganz anderen Geist atmen. Könnte es somit nicht sein, daß sich in ihnen andere Arten der sozialen Solidarität manifestieren als die, welche das positive Recht ausdrückt?

Aber dieser Gegensatz entsteht nur unter ganz außergewöhnlichen Umständen. Dazu muß der Fall eintreten, daß das Recht nicht mehr dem gegenwärtigen Stand der Gesellschaft entspricht und daß es sich trotzdem ohne Daseinsberechtigung aus reiner Gewohnheit erhält. Tatsächlich organisieren sich in einem solchen Fall die neuen Beziehungen, die sich gegen das bestehende Recht ausbilden, dennoch; denn sie können nicht überdauern, ohne den Versuch zu machen, sich eine feste Form zu verschaf-

18 Vgl. weiter unten, Drittes Buch, 1. Kap.

fen. Da sie aber mit dem alten, bestehenden Recht in Konflikt stehen, verlassen sie das Stadium der Sitten nicht, und es mißlingt ihnen, in das eigentliche Rechtsleben einzutreten. Damit bricht der Gegensatz aus. Aber er kann sich nur in seltenen und pathologischen Fällen entwickeln, die nur unter Gefahr andauern können. Normalerweise stellen sich die Sitten nicht gegen das Recht, sondern sind im Gegenteil dessen Grundlage. Allerdings kann es auch vorkommen, daß sich auf dieser Grundlage nichts erhebt. Es kann soziale Beziehungen geben, die nur diese verschwommene, von den Sitten abhängende Regulierung kennen. Dann aber fehlt ihnen Bedeutung und Dauer, außer natürlich in den anormalen Fällen, die wir angesprochen haben. Wenn es also Typen sozialer Solidarität gibt, die ausschließlich durch die Sitten ausgedrückt werden, so sind sie bestimmt sehr zweitrangig. Das Recht dagegen drückt alle wesentlichen Solidaritätsformen aus, und allein sie müssen wir zur Kenntnis nehmen.

Soll man aber weitergehen und behaupten, daß die soziale Solidarität nicht gänzlich in ihren wahrnehmbaren Manifestationen aufgeht; daß diese sie nur zum Teil und unvollkommen ausdrükken; daß es jenseits des Rechts und der Sitten einen inneren Zustand gibt, von dem sie abhängt und sich herleitet, den man, um sie wirklich zu kennen, unmittelbar und ohne Vermittler erreichen muß? – Wissenschaftlich aber können wir die Ursachen nur durch die Wirkungen erkennen, die sie erzeugen, und um ihre Natur besser zu bestimmen, wählt die Wissenschaft unter den Ergebnissen nur jene aus, die die objektivsten sind und sich am besten zur Messung eignen. Sie studiert die Wärme anhand der Variationen des Volumens, die Temperaturänderungen in den Körpern erzeugen, die Elektrizität anhand der physisch-chemischen Wirkungen, die Kraft anhand der Bewegung. Warum soll die soziale Solidarität hierbei eine Ausnahme machen?

Was bleibt im übrigen von ihr übrig, wenn man sie ihrer sozialen Formen entkleidet hat? Was ihr ihren spezifischen Charakter verleiht, ist die Natur der Gruppe, deren Einheit sie sichert; darum verändert sie sich mit den sozialen Typen. Sie ist nicht die gleiche innerhalb der Familie und in den politischen Gesellschaften; wir hängen nicht in der gleichen Weise an unserem Vaterland wie der Römer an seiner Stadt und der Germane an seinem Stamm. Da aber diese Unterschiede sozial verursacht sind, kön-

nen wir sie nur anhand der Unterschiede erfassen, die die sozialen Wirkungen der Solidarität darbieten. Vernachlässigen wir diese also, dann werden alle diese Varietäten unfaßbar, und wir können nur mehr das erkennen, was ihnen allen gemeinsam ist, nämlich die allgemeine Tendenz zur Geselligkeit, die immer und überall die gleiche und an keinen sozialen Typus im besonderen gebunden ist. Aber dieses Residuum ist nur eine Abstraktion; denn die Geselligkeit an sich ist nirgends anzutreffen. Was existiert und wirklich lebt, sind die besonderen Formen der Solidarität, die häusliche Solidarität, die professionelle Solidarität, die nationale Solidarität, jene von gestern, diese von heute usw. Jede hat ihre eigene Natur. Folglich könnten diese Allgemeinheiten dieses Phänomen in jedem Fall nur recht unvollständig explizieren, weil ihnen notwendigerweise alles Konkrete und Lebendige entgleitet.

Das Studium der Solidarität gehört somit zur Soziologie. Es handelt sich bei ihr um eine soziale Tatsache, die man nur mittels der sozialen Wirkungen kennenlernen kann. Wenn trotzdem so viele Moralisten und Psychologen die Frage behandelt haben, ohne dieser Methode zu folgen, so deshalb, weil sie jeder Schwierigkeit ausgewichen sind. Sie haben aus dem Phänomen alles ausgeklammert, was an ihm spezifisch sozial war, um nur den psychologischen Keim zurückzuhalten, aus dem es hervorwächst. Es ist in der Tat gewiß, daß die Solidarität, insoweit sie eine soziale Tatsache ersten Ranges ist, von unserem individuellen Organismus abhängt. Unsere physische Konstitution muß ihre Existenz zulassen. Man kann sich also im Notfall damit begnügen, sie unter diesem Gesichtswinkel zu studieren. In dem Fall aber sieht man nur ihre undeutlichste und am wenigsten spezielle Seite. Genaugenommen handelt es sich also gar nicht um die eigentliche Solidarität, sondern um das, was sie möglich macht.

Im übrigen kann diese abstrakte Studie zu keinen fruchtbaren Ergebnissen führen. Denn solange sie sich nur derart einfachen Prädispositionen unserer psychischen Natur zuwendet, bleibt auch die Solidarität zu unbestimmt, als daß man sie bequem erfassen könnte. Sie bleibt eine unfaßbare Möglichkeit, die sich der Beobachtung entzieht. Um eine greifbare Form anzunehmen, muß sie sich in irgendwelchen sozialen Folgen äußern. Im übrigen hängt sie, selbst in diesem Zustand der Unbestimmbarkeit,

von sozialen Bedingungen ab, von denen sie folglich nicht abgetrennt werden kann. Es ist daher recht selten, daß sich in diesen rein psychologischen Analysen nicht auch einige soziologische Gesichtspunkte fänden. So trifft man z. B. auf etliche Bemerkungen über den Einfluß des *Herdenzustandes* auf die Bildung des sozialen Gefühles im allgemeinen[19]; oder man weist ohne Umschweife auf die Prinzipien sozialer Beziehungen hin, von denen die Soziabilität in der auffälligsten Weise abhängt.[20] Aber diese zusätzlichen Betrachtungen, die ohne Methode als Beispiele und rein zufällig eingeführt wurden, können zweifellos nicht genügen, um die soziale Natur der Solidarität wirklich zu erhellen. Sie zeigen aber zumindest, daß sich die soziologische Betrachtungsweise selbst den Psychologen aufdrängt.

Unsere Methode ist damit vorgezeichnet. Da das Recht die hauptsächlichsten Formen der sozialen Solidarität wiedergibt, brauchen wir nur die verschiedenen Arten des Rechts zu klassifizieren, um daraufhin zu untersuchen, welches die verschiedenen Arten der sozialen Solidarität sind, die ihnen entsprechen. Schon jetzt ist es wahrscheinlich, daß es eine gibt, die diese spezielle Solidarität symbolisiert, und die in der Arbeitsteilung ihre Ursache hat. Hat man das getan, so wird es, um deren Anteil zu messen, genügen, die Anzahl der Rechtsregeln miteinander zu vergleichen, denen dieser Anteil im jeweiligen Gesamtvolumen des Rechts entspricht.

Für diese Arbeit können wir uns nicht der gebräuchlichen Unterscheidungen der Juristen bedienen. Diese sind für die Praxis erfunden worden und können eben hierfür sehr bequem sein; aber die Wissenschaft kann sich nicht mit diesen empirischen und ungefähren Klassifikationen begnügen. Die verbreitetste ist jene, die das Recht in ein öffentliches und ein privates Recht einteilt. Das erste soll die Beziehungen zwischen Individuum und Staat regeln, das zweite jene der Individuen untereinander. Versucht man aber, die Begriffe näher zu bestimmen, so verschwimmt die Grenzlinie, die zuerst so deutlich erschienen ist. Jedes Recht ist

19 Bain, *Émotions et volonté, op. cit.*, S. 117 f.

20 Spencer, *Die Principien der Psychologie*, Achter Teil, 5. Kap., Stuttgart o. J., S. 553 ff.

Privatrecht in dem Sinn, daß es sich immer und überall um Individuen handelt, die einander gegenüberstehen und handeln. Aber jedes Recht ist auch öffentlich in dem Sinn, daß es eine soziale Funktion hat, und daß alle Individuen, obwohl in verschiedenen Hinsichten, Funktionäre der Gesellschaft sind. Die Ehefunktionen, die Elternfunktionen usw. sind auf genau dieselbe Weise begrenzt und organisiert wie die ministeriellen und legislativen Funktionen, und nicht ohne Grund weist das römische Recht die Vormundschaft als *munus publicum* aus. Was ist im übrigen der Staat? Wo beginnt er und wo endet er? Es ist bekannt, wie sehr diese Frage umstritten ist. Es ist nicht wissenschaftlich, eine fundamentale Klassifikation auf einem so dunklen und so schlecht analysierten Begriff aufbauen zu wollen.

Um methodisch vorzugehen, müssen wir ein Charakteristikum finden, das für die Rechtsphänomene wesentlich ist und das sich gleichzeitig in dem Umfang verändert, in dem diese sich verändern. Nun kann aber jede Rechtsvorschrift als eine sanktionierte Verhaltensregel definiert werden. Andrerseits ist es klar, daß die Sanktionen mit der Schwere sich verändern, die den Vorschriften beigemessen wird, mit dem Platz, den sie im öffentlichen Bewußtsein einnehmen, und mit der Rolle, die sie in der Gesellschaft spielen. Es ist also angemessen, wenn wir die Klassifikation der Rechtsregeln entsprechend den verschiedenen Sanktionen, die ihnen beigemessen werden, vornehmen.

Es gibt zwei Arten. Eine davon besteht im wesentlichen darin, einem Akteur Schmerzen zuzufügen oder ihm zumindest einen Verlust aufzubürden. Sie hat den Zweck, ihn in seinem Vermögen oder in seiner Ehre, in seinem Leben oder in seiner Freiheit zu treffen, ihm etwas zu nehmen, das er besitzt. Man nennt sie repressive Sanktionen: Das ist der Fall des Strafrechts. Tatsächlich haben diejenigen Sanktionen, die rein moralischen Regeln anhängen, denselben Charakter; nur werden sie in diffuser Art von jedermann verhängt, während die des Strafrechts nur durch bestimmte Organe verhängt werden können; sie sind organisiert. Was die andere Art betrifft, so beinhaltet sie nicht notwendigerweise ein Leiden des Täters, sondern besteht nur in einem »Zurechtrücken der Dinge«, in einer Renormalisierung der gestörten Verhältnisse, indem der inkriminierte Akt mit Gewalt auf jenen Typus des Handelns zurückgeführt wird, von dem er abwich,

oder indem er annulliert, d. h. seines gesamten sozialen Wertes entkleidet wird. Man muß also die juridischen Regeln in zwei große Arten unterteilen, je nachdem, ob sie organisierte repressive Sanktionen nach sich ziehen, oder nur wiedergutmachende, restitutive Sanktionen. Die erste Art umfaßt das gesamte Strafrecht; die zweite das Zivil-, das Handelsrecht, die Prozeßordnung, das administrative und das konstitutive Recht, unter Ausschluß der Strafregeln, die sich hier finden mögen. Untersuchen wir jetzt, welchem Typus sozialer Solidarität jede dieser Arten entspricht.

2. Kapitel

Mechanische Solidarität oder Solidarität aus Ähnlichkeiten

I

Das Band der sozialen Solidarität, dem das Strafrecht entspricht, ist jenes, dessen Bruch das Verbrechen darstellt. Wir benennen so jede Tat, die in irgendeinem Grad für den Täter jene charakteristische Reaktion verursacht, die man Bestrafung nennt. Dieses Band zu untersuchen, heißt also sich zu fragen, welches die Ursache der Bestrafung ist, oder deutlicher, worin das Verbrechen wesentlich besteht.

Zweifellos gibt es verschiedenartige Verbrechen. Aber zwischen diesen Arten, das ist ebenso sicher, besteht etwas Gemeinsames. Der Beweis dafür ist, daß die Reaktion, die sie von seiten der Gesellschaft hervorrufen, also die Bestrafung, unabhängig von ihrem Grad immer und überall dieselbe ist. Die Einheit der Wirkung läßt die Einheit der Ursache erkennen. Und zwar bestehen wesentliche Ähnlichkeiten mit Sicherheit nicht nur zwischen allen von der Gesetzgebung einer und derselben Gesellschaft vorgesehenen Verbrechen, sondern auch zwischen allen jenen, die von den verschiedensten sozialen Typen anerkannt und bestraft werden und wurden. Wie unterschiedlich die solcherart qualifizierten Taten auf den ersten Blick auch erscheinen, es ist unmöglich, daß sie keine gemeinsame Grundlage hätten. Denn sie berühren überall auf die gleiche Weise das moralische Bewußtsein der Nationen und führen überall zu denselben Folgen. Alle sind Verbrechen, d. h. Handlungen, die von bestimmten Strafen geahndet werden. Die Wesenseigenschaften einer Sache sind aber nun jene, die man überall dort beobachtet, wo diese Sache existiert und die sich anderswo nicht finden. Wenn wir also wissen wollen, woraus das Wesen des Verbrechens besteht, müssen wir die Züge herausarbeiten, die allen Verbrechensvarietäten der verschiedenen sozialen Typen gemeinsam sind. Keine davon darf vernachlässigt werden. Die Rechtskonzeptionen der niedrigsten

Gesellschaften sind nicht weniger beachtenswert als jene der entwickeltsten Gesellschaften; sie sind nicht weniger aufschlußreich. Wollte man sie unbeachtet lassen, so liefen wir Gefahr, das Wesen des Verbrechens da zu sehen, wo es nicht ist. So hätten die Biologen von den Vitalphänomenen eine höchst ungenaue Definition gegeben, wenn sie die Beobachtung der Einzeller vernachlässigt hätten. Denn wenn sie nur die Organismen und vor allem die höheren Organismen beobachtet hätten, dann wären sie zu dem falschen Schluß gekommen, daß das Leben wesentlich in der Organisation besteht.
Das Mittel, um dieses bleibende und allgemeine Element zu finden, ist natürlich nicht, die Handlungen aufzuzählen, die immer und überall als Verbrechen bezeichnet wurden, um daraufhin die Charakterzüge zu beobachten, die sie aufweisen. Denn wenn es, was man auch immer sagen mag, Handlungen gibt, die universell als verbrecherisch angesehen worden sind, so bilden sie doch nur eine winzige Minderheit, und folglich könnte uns eine derartige Methode von dem Phänomen nur einen äußerst verstümmelten Begriff geben, da sie sich nur auf Ausnahmen würde anwenden lassen.[1] Diese Spielarten des Strafrechts beweisen zugleich, daß

1 Trotzdem hat Garofalo diese Methode angewendet. Zweifellos scheint er darauf zu verzichten, als er die Unmöglichkeit anerkannte, eine im übrigen übertrieben umfangreiche Liste der weltweit bestraften Handlungen aufzustellen (*La criminologie. Étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité*, Paris 1888, S. 5). Aber schließlich kommt er doch wieder auf sie zurück, da das natürliche Verbrechen für ihn im großen und ganzen das Verbrechen ist, das die Gefühle verletzt, die überall die Grundlage des Strafrechts bilden, d.h. den unveränderlichen Teil des Moralgefühls und nur diesen allein. Aber warum soll das Verbrechen, das irgendein partikulares Gefühl in bestimmten sozialen Typen verletzt, weniger Verbrechen sein als die anderen? So wird Garofalo gezwungen, Handlungen den Charakter eines Verbrechens zu verweigern, die in bestimmten Gesellschaften allgemein als verbrecherisch angesehen worden sind, und folglich den Rahmen der Kriminalität künstlich zu beschneiden. Daraus folgt, daß sein Begriff des Verbrechens einzigartig unvollständig ist. Er ist auch recht schwankend, denn der Autor nimmt in seinen Vergleichen nicht alle sozialen Typen auf, sondern schließt eine große Anzahl aus, die er als anormal behandelt. Man kann von einer sozialen Tatsache sagen, daß sie in bezug auf ihren Arttypus

der Wesenszug des Verbrechens sich nicht unter den inhärenten Eigenschaften der durch die Strafregeln befohlenen oder verbotenen Handlungen befindet, da sie eine solche Vielfalt aufweisen, sondern in den Beziehungen, die sie zu irgendeiner externen Bedingung haben.

Man hat diese Beziehung in einer Art Antagonismus zwischen diesen Handlungen und den großen sozialen Interessen zu finden geglaubt und gesagt, daß die Strafregeln für jeden sozialen Typus die Grundbedingungen des kollektiven Lebens verkündeten. Ihre Autorität wäre also aus ihrer Notwendigkeit abgeleitet. Da aber andrerseits diese Notwendigkeit mit den Gesellschaften variiert, könnte man sich daraus die Veränderlichkeit des Strafrechts erklären. Aber wir haben uns bereits über diesen Punkt ausgesprochen. Abgesehen davon, daß eine derartige Theorie der Berechnung und der Überlegung einen zu großen Anteil bei der Richtungsbestimmung der sozialen Evolution einräumt, gibt es eine Menge Handlungen, die als kriminell angesehen wurden und noch immer angesehen werden, ohne daß sie an sich für die Gesellschaft schädlich wären. Wie hat der Tatbestand, daß jemand einen Tabu-Gegenstand, ein unreines oder heiliges Tier oder einen unreinen oder heiligen Menschen berührte, das heilige Feuer ausgehen ließ, bestimmtes Fleisch aß, das herkömmliche Opfer auf dem Grab der Eltern nicht vollzog, nicht genau die rituellen Formeln aussprach, bestimmte Feste nicht feierte usw., jemals eine soziale Gefahr darstellen können? Trotzdem ist bekannt, welchen Platz die Regulierung des Ritus, der Etikette, der Zeremonien, der religiösen Praktiken im Strafrecht einer großen Anzahl von Völkern einnimmt. Man braucht nur den Pentateuch zu öffnen, um sich davon zu überzeugen, und da diese Tatsachen

anormal ist, aber eine Art kann nicht anormal sein. Diese beiden Begriffe dürfen nicht gemeinsam gebraucht werden. Wie interessant auch die Anstrengung Garofalos ist, zu einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung des Vergehens zu kommen, so ist sie doch nicht mit einer genügend genauen und präzisen Methode erarbeitet worden. Das zeigt schon der Ausdruck »natürliches Vergehen«, dessen er sich bedient. Sind nicht alle Vergehen natürlich? Vermutlich handelt es sich um einen Rückgriff auf die Lehre von Spencer, für den das soziale Leben nur in den industriellen Gesellschaften wirklich natürlich ist. Leider ist nichts falscher als das.

in gewissen sozialen Typen notwendigerweise anzutreffen sind, ist es unmöglich, in ihnen einfache Anomalien und pathologische Fälle zu sehen, die man vernachlässigen dürfe.

Selbst wenn die kriminelle Handlung für die Gesellschaft mit Sicherheit schädlich ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Grad der Schädlichkeit, den sie besitzt, regelmäßig in Beziehung zu der Strenge der Unterdrückung steht, die sie trifft. Im Strafrecht der zivilisierten Völker wird der Mord weltweit als das größte Verbrechen angesehen. Trotzdem können aber eine ökonomische Krise, ein Börsenkrach, sogar ein Konkurs einen sozialen Körper viel ernsthafter desorganisieren als ein einzelner Mord. Zweifellos ist der Mord immer ein Übel, aber nichts beweist, daß er das größte ist. Was bedeutet schon ein Mensch weniger in der Gesellschaft? Was bedeutet eine Zelle weniger in einem Organismus? Man sagt, daß die allgemeine Sicherheit für die Zukunft bedroht wäre, wenn die Tat ungestraft bliebe. Aber man vergleiche einmal die Bedeutung dieser Gefahr, wie wirklich sie auch sei, mit der Bedeutung der Strafe: die Unverhältnismäßigkeit ist offenkundig. Die Beispiele, die wir eben aufgezählt haben, zeigen endlich, daß eine Tat für eine Gesellschaft verheerend sein kann, ohne daß sie unterdrückt wird. Diese Definition des Verbrechens ist also auf alle Fälle unangemessen.

Könnte man unter Abwandlung dieser Definition sagen, Straftaten wären das, was der Gesellschaft, die sie unterdrückt, schädlich *erscheint*; die Strafregeln drückten nicht die Bedingungen aus, die für die Gesellschaft wesentlich sind, sondern die Bedingungen, die für die Gruppe, die sie beachtet, wesentlich *erscheinen*? Eine derartige Explikation erklärt indessen nichts, denn sie macht uns nicht verständlich, warum sich die Gesellschaften in einer so großen Anzahl von Fällen getäuscht und Praktiken akzeptiert haben, die an sich nicht einmal nützlich waren. Letztlich läuft diese sogenannte Lösung auf eine Binsenwahrheit hinaus, denn wenn die Gesellschaften jedes Individuum in dieser Weise auf diese Regeln verpflichten, dann offensichtlich, weil sie zu Recht oder zu Unrecht annehmen, daß ihnen dieser regelmäßige und pünktliche Gehorsam unerläßlich ist; deshalb halten sie energisch daran fest. Das wäre, als wollte man sagen, daß die Gesellschaften die Regeln für nötig erachten, weil sie sie für nötig erachten. Wir hätten aber sagen müssen, warum sie sie derart

einschätzen. Wenn dieses Gefühl seine Ursache in der objektiven Notwendigkeit der Strafvorschriften oder wenigstens in ihrer Nützlichkeit hätte, dann wäre das eine Erklärung. Aber diese wird durch die Fakten widerlegt. Die Frage bleibt also offen.

Trotzdem ist diese letzte Theorie nicht ganz unbegründet, denn nicht zu Unrecht sucht sie in bestimmten Zuständen der Kriminalität deren konstitutive Bedingungen. In der Tat ist der einzige gemeinsame Zug aller Verbrechen, daß sie – mit einigen offensichtlichen Ausnahmen, die wir weiter unten besprechen werden – aus Taten bestehen, die weltweit von den Mitgliedern einer jeden Gesellschaft abgelehnt werden. Heute fragt man sich, ob diese Ablehnung vernünftig ist und ob es nicht klüger wäre, im Verbrechen nur eine Krankheit oder einen Irrtum zu sehen. In diese Diskussion brauchen wir indessen nicht einzutreten; wir suchen zu bestimmen, was ist oder was gewesen ist, nicht, was sein soll. Nun ist aber die Wirklichkeit der Tatsache, die wir dargelegt haben, nicht bestreitbar, nämlich daß das Verbrechen die Gefühle verletzt, die in dem jeweils gleichen Sozialtypus in jedem gesunden Bewußtsein leben.

Es ist unmöglich, die Natur dieser Gefühle anders zu bestimmen und sie in bezug auf ihre besonderen Objekte zu definieren, denn diese Objekte haben sich unendlich verändert und können sich noch immer verändern.[2] Heute weisen die altruistischen Gefühle diesen Zug in betontester Weise auf. Aber es gab eine Zeit, die der unsrigen sehr nahe war, als die religiösen, die familiären und tausend andere herkömmliche Gefühle genau die gleichen Wirkungen hatten. Noch heute stimmt nicht, daß die negative Sympathie für den anderen, so wie es Garofalo will, die einzige sei, die dieses Ergebnis bewirkt. Haben wir nicht, selbst in Friedenszeiten, gegen den Menschen, der sein Vaterland verrät, mindestens die gleiche Abneigung wie gegen den Dieb oder den Betrüger? Rufen nicht in den Ländern, wo die Königstreue noch lebendig ist, die Verbrechen der Majestätsbeleidigung eine allgemeine Entrüstung her-

2 Wir sehen nicht, welche wissenschaftliche Begründung Garofalo für seine Behauptung hat, daß die Moralgefühle, die der zivilisierte Teil der Menschheit derzeit erworben hat, eine Moral darstellen soll, die »unverlierbar und einer ständigen Entwicklung fähig ist« (*op. cit.*, S. 9). Was erlaubt uns, den Veränderungen, die in jeder Richtung möglich sind, auf diese Weise eine Grenze zu setzen?

vor? Entfesseln in demokratischen Ländern Beleidigungen, die sich gegen das Volk richten, nicht die gleichen Wutausbrüche? Man kann also keine Liste von Gefühlen aufstellen, deren Verletzung ein Verbrechen darstellt. Diese Gefühle unterscheiden sich von anderen nur dadurch, daß sie dem großen Durchschnitt der Mitglieder ein und derselben Gesellschaft gemeinsam sind. Auch sind die Regeln, die diese Taten verbieten und die das Recht bestraft, die einzigen, auf die sich der bekannte Rechtsgrundsatz »Unkenntnis des Gesetzes schützt nicht vor Strafe« ohne Fiktion anwenden läßt. Da sie im Bewußtsein aller verankert sind, kennt sie jeder und fühlt, daß sie zu Recht bestehen. Das gilt zumindest für den normalen Fall. Wenn es Erwachsene gibt, die diese Grundregeln nicht kennen oder deren Autorität nicht anerkennen, so sind eine derartige Unkenntnis oder eine derartige Unbelehrbarkeit die einwandfreien Beweise pathologischer Perversion. Wenn sich dagegen eine Strafvorschrift eine Zeitlang hält, obwohl sie von jedem abgelehnt wird, dann dank eines Zusammenfallens außergewöhnlicher und folglich anormaler Umstände, und ein derartiger Zustand kann niemals andauern.
Daraus erklärt sich die besondere Art, in der das Strafrecht kodifiziert worden ist. Jedes geschriebene Recht hat einen doppelten Zweck: bestimmte Verpflichtungen vorzuschreiben und die Strafen, die damit verbunden sind, zu definieren. Im Zivilrecht und noch allgemeiner in jeder Art von Recht, dessen Sanktionen restitutiven Charakter haben, wendet sich der Gesetzgeber diesen beiden Problemen getrennt zu und löst sie getrennt. Er bestimmt zuerst mit der größten Genauigkeit die Verpflichtung, und erst dann nennt er die Art, wie sie sanktioniert werden soll. In dem Teil unseres Zivilrechts, der den Pflichten der Ehegatten gewidmet ist, sind zum Beispiel die Rechte und die Pflichten positiv ausgedrückt; aber es wird nicht gesagt, was geschieht, wenn diese Pflichten von der einen oder der anderen Seite verletzt werden. Die entsprechende Sanktion muß man anderswo suchen. Manchmal wird sie einfach vorausgesetzt. So verpflichtet der Artikel 214 des Zivilrechts die Frau, bei ihrem Mann zu wohnen: daraus schließt man, daß der Mann ihre Rückkehr in die eheliche Wohnung erzwingen kann, aber diese Sanktion ist nirgends formal ausgedrückt. Das Strafrecht dagegen verkündet nur Sanktionen, sagt aber nichts über die Verpflichtungen, auf die sie sich

beziehen. Es befiehlt nicht, das Leben eines anderen zu achten, sondern den Mörder mit dem Tod zu bestrafen. Es sagt nicht, wie es das Zivilrecht tut: Das ist die Pflicht, sondern sofort: Das ist die Strafe. Wenn die Tat bestraft wird, dann zweifellos darum, weil sie einer verpflichtenden Regel widerspricht; aber diese Regel ist nicht ausdrücklich formuliert. Dafür kann es nur einen Grund geben: Die Regel ist jedem bekannt und wird von jedem anerkannt. Wenn sich ein Gewohnheitsrecht zum geschriebenen Recht wandelt und kodifiziert wird, dann, weil rechtliche Streitfragen eine deutlichere Lösung verlangen; wenn die Gewohnheit weiterhin schweigend funktioniert hätte, ohne Diskussionen und Schwierigkeiten auszulösen, dann hätte es keinen Grund für Umgestaltung gegeben. Da das Strafrecht nur kodifiziert wird, um eine Stufenleiter der Strafen aufzustellen, kann nur diese Anlaß zu Zweifeln sein. Wenn umgekehrt die Regeln, deren Verletzung der Strafe verfällt, keinen rechtlichen Ausdruck erhalten, dann deshalb, weil sie eben nicht Gegenstand irgendeiner Anfechtung sind, und weil jeder ihre Autorität fühlt.[3]

Es ist allerdings wahr, daß der Pentateuch manchmal keine Sanktionen ankündigt, obgleich er, wie wir sehen werden, nur Strafbestimmungen enthält. Das gilt zum Beispiel für die Zehn Gebote, so wie sie im 20. Kapitel des 2. Buchs und im 5. Kapitel des 5. Buchs Mose formuliert sind. Das hängt damit zusammen, daß der Pentateuch im eigentlichen Sinn des Wortes kein Gesetzbuch ist, obwohl er die Dienste eines solchen tut. Er hat nicht den Zweck, die Strafregeln, denen das hebräische Volk gehorcht, in einem einzigen System zu vereinen und sie für die Praxis zu präzisieren; es handelt sich bei ihm so wenig um eine Kodifikation, daß die verschiedenen Teile, aus denen er zusammengesetzt ist, anscheinend nicht in derselben Zeit redigiert worden sind. Es handelt sich also vor allem um eine Zusammenfassung aller möglichen Traditionen, mit denen die Juden sich selbst und auf ihre Weise die Entstehung der Welt, ihrer Gesellschaft und ihrer hauptsächlichen sozialen Praktiken erklärt haben. Wenn er also gewisse Pflichten verkündet, die bestimmt mit Strafen belegt waren, dann nicht, weil sie bei den Hebräern unbekannt oder ver-

3 Siehe Binding, *Die Normen und ihre Übertretung*, Leipzig 1872, I, S. 6 ff.

kannt waren oder weil es nötig war, sie ihnen zu offenbaren. Da das Buch nur ein Gewebe nationaler Legenden ist, kann man im Gegenteil versichert sein, daß alles, was es enthält, im Bewußtsein aller eingeschrieben war. Es handelte sich vielmehr hauptsächlich darum, die volkstümlichen Ansichten über den Ursprung dieser Vorschriften, über die historischen Umstände, unter denen ihre Verkündigung angeblich geschehen ist, und über die Quellen ihrer Autorität mit Hilfe ihrer Fixierung zu reproduzieren. Von diesem Gesichtspunkt aus wird aber die Bestimmung der Strafe nebensächlich.[4]

Aus dem gleichen Grund bleibt die Funktionsweise der Strafjustiz immer mehr oder weniger verschwommen. In sehr verschiedenen sozialen Typen vollzieht sie sich nicht durch das Organ eines besonderen Amtes, sondern die ganze Gesellschaft wirkt in einem mehr oder weniger großen Maß dabei mit. In den primitiven Gesellschaften, in denen, wie wir sehen werden, das Recht ausschließlich Strafrecht ist, spricht die Volksversammlung Recht. Das war der Fall bei den alten Germanen.[5] Während in Rom die Zivilangelegenheiten Aufgabe des Prätors waren, wurden die Verbrechen vom Volk gerichtet, zuerst durch die Kurienversammlung und vom Zwölftafelgesetz an von der Centurienversammlung. Bis zum Ende der Republik blieb das Volk, obwohl seine Macht an ständige Kommissionen delegiert worden war, im Prinzip der Oberrichter in derartigen Prozessen.[6] Unter der Gesetzgebung von Solon lag in Athen die Strafgerichtsbarkeit zum Teil bei der *Heliäa*, einem ausgedehnten Kollegium, das dem Namen nach alle Bürger über 30 Jahre umfaßte.[7] Bei den germanisch-lateinischen Völkern greift schließlich die Gesellschaft in

4 Die einzigen wirklichen Ausnahmen in diesem besonderen Strafrecht entstehen dann, wenn ein Akt der öffentlichen Autorität das Delikt begeht. In diesem Fall wird die Pflicht im allgemeinen unabhängig von der Sanktion definiert; weiter unten werden wir über die Ursache dieser Ausnahme Rechenschaft geben.

5 Tacitus, *Germania*, XII.

6 Siehe Walter, *Histoire de la procédure civile et du droit criminel chez les Romains*, frz. Übersetzung, Paris 1841, § 829; Rein, *Criminalrecht der Römer*, Leipzig 1844, S. 63.

7 Siehe Gilbert, *Handbuch der griechischen Staatsalterthümer*, I, Leipzig 1881, S. 138 f.

Form von Geschworenen in die Ausübung dieser Funktionen ein. Der diffuse Zustand, in dem sich dieser Teil der Rechtsgewalt somit befindet, wäre unerklärlich, wenn die Regeln, deren Beachtung sie sichert, und folglich die Gefühle, denen diese Regeln entsprechen, nicht im Gewissen eines jeden immanent wären. In anderen Fällen zwar wird sie von einer privilegierten Klasse oder von besonderen Beamten ausgeübt. Diese Tatsachen verringern aber nicht den Beweiswert der erwähnten Berichte, denn daraus, daß die Kollektivgefühle nur mehr über bestimmte Vermittler reagieren, folgt noch nicht, daß sie aufgehört haben, kollektiv zu sein, um sich statt dessen im Bewußtsein einer beschränkten Anzahl zu lokalisieren, obgleich diese Delegierung der Rechtsgewalt entweder durch die größere Anzahl der Fälle veranlaßt worden sein kann, die die Einsetzung von speziellen Beamten erfordert, oder durch die übergroße Bedeutung, die bestimmte Persönlichkeiten oder bestimmte Klassen errungen haben und die sie zu autorisierten Interpreten der Kollektivgefühle macht.

Indessen hat man das Verbrechen nicht definiert, wenn man sagt, daß es aus einer Verletzung der Kollektivgefühle besteht. Denn es gibt Kollektivgefühle, die beleidigt werden können, ohne daß dies ein Verbrechen ist. So ist die Inzucht Gegenstand einer recht allgemeinen Ablehnung, und trotzdem ist sie einfach nur eine unmoralische Handlung. Das gleiche gilt für Verfehlungen der sexuellen Ehre, die die Frau außerhalb der Ehe begeht, indem sie sich in der Hand eines anderen ihrer Freiheit entäußert und von einem anderen eine derartige Entäußerung akzeptiert. Die Kollektivgefühle, denen das Verbrechen entspricht, müssen sich also von den anderen durch eine spezifische Eigenschaft abheben: sie müssen eine bestimmte mittlere Intensität haben. Sie sind im Bewußtsein aller nicht nur eingeprägt, sondern darin tief eingeprägt. Bei diesen Gefühlen handelt es sich nicht um zögernde und oberflächliche Willensschwankungen, sondern um Emotionen und Neigungen, die stark in uns verwurzelt sind. Der Beweis dafür ist die extreme Langsamkeit, mit der sich das Strafrecht entwickelt. Nicht nur, daß es sich weit mühsamer verändert als die Sitten, es ist auch derjenige Teil des positiven Rechts, der sich Wandlungen am wenigsten beugt. Wenn man z.B. beobachtet, was mit der Rechtsprechung seit dem Beginn des Jahrhunderts in den verschiedenen Sphären des Rechtslebens geschehen ist, dann

stellt man fest, daß die Neuerungen auf dem Gebiet des Strafrechts äußerst selten und beschränkt sind, während dagegen eine Menge von neuen Verfügungen in das Zivilrecht, in das Handelsrecht, in das Verwaltungs- und Verfassungsrecht eingedrungen sind. Man braucht nur das Strafrecht, so wie es in Rom mit dem Zwölftafelgesetz fixiert wurde, mit dem Zustand zu vergleichen, in dem es sich in der klassischen Epoche befand. Die Veränderungen sind gering im Vergleich zu den Veränderungen, die das Zivilrecht in der gleichen Zeit erlitten hatte. Seit der Epoche der Zwölf Tafeln, sagt Mainz, sind die wichtigsten Verbrechen und Vergehen ausgewiesen: »Während zehn Generationen wurde der Katalog der öffentlichen Verbrechen nur durch einige Gesetze erweitert, die Veruntreuung, Erschleichung und vielleicht das *plagium* bestrafen.«[8] Was die privaten Delikte anbelangt, so fanden nur zwei neue Anerkennung: Raub (*actio bonorum vi raptorum*) und der zu Unrecht zugefügte Schaden (*damnum injuria datum*). Überall findet man das gleiche. In den niedrigen Gesellschaften ist das Recht, wie wir sehen werden, fast ausschließlich Strafrecht; es verändert sich daher kaum. Das religiöse Recht ist im allgemeinen immer repressiv: es hat einen wesentlich bewahrenden Charakter. Diese Unbeweglichkeit des Strafrechts bezeugt die Widerstandskraft der kollektiven Gefühle, denen es entspricht. Umgekehrt beweisen die große Nachgiebigkeit der rein moralischen Regeln und die relative Geschwindigkeit ihrer Evolution die geringere Kraft der Gefühle, die ihnen zugrunde liegen. Entweder wurden sie erst kürzlich erworben und haben noch keine Zeit gehabt, tief in das Bewußtsein einzudringen, oder sie verlieren gerade ihre Wurzeln und steigen vom Grund an die Oberfläche.

Die Genauigkeit unserer Definition erfordert noch einen letzten Zusatz. Im allgemeinen sind die Gefühle, die von einfach moralischen, d. h. von diffusen Sanktionen geschützt werden, weniger heftig und weniger solid organisiert als diejenigen, die durch die eigentlichen Strafen geschützt werden; aber es gibt Ausnahmen. So gibt es keinen Grund zur Annahme, daß die durchschnittliche

8 Mainz, »Esquisse historique du droit criminel de l'ancienne Rome«, in: *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1882, S. 24 und 27.

kindliche Liebe oder sogar die elementaren Formen des Mitleids für die auffälligsten Leiden heute oberflächlichere Gefühle seien als die Achtung vor dem Eigentum oder vor der öffentlichen Autorität. Trotzdem werden der schlechte Sohn und der härteste Egoist nicht als Verbrecher behandelt. Es genügt also nicht, daß die Gefühle stark seien, sie müssen auch eindeutig sein. Denn in der Tat hängt jedes Gefühl von einer sehr bestimmten Praxis ab. Diese Praxis kann einfach oder komplex sein, positiv oder negativ, d. h. sie kann aus einer Handlung oder einer Unterlassung bestehen, aber sie ist immer bestimmt. Es handelt sich darum, das oder jenes zu tun oder nicht zu tun, nicht zu töten, nicht zu verwunden, diese Formel auszusprechen oder jenen Ritus zu vollziehen usw. Gefühle dagegen wie die Kindesliebe oder die Mildtätigkeit sind undeutliche Regungen gegenüber sehr allgemeinen Gegenständen. Auch fallen die Strafregeln durch ihre Deutlichkeit und Präzision auf, während die rein moralischen Regeln im allgemeinen etwas Verschwommenes haben. Ihre unbestimmte Natur ist sogar der Grund, warum es sehr oft schwierig ist, sie eindeutig zu formulieren. Wir können zwar auf eine sehr allgemeine Art sagen, daß man arbeiten muß, daß man mit anderen Mitleid haben soll usw. Aber wir können nicht festlegen, auf welche Weise und in welchem Maß. Hier bleibt also Raum für Variationen und Nuancen. Weil im Gegenteil dazu die Gefühle, die die Strafregeln verkörpern, bestimmt sind, sind sie von wesentlich größerer Gleichförmigkeit; da man sie nicht auf verschiedene Weise verstehen kann, sind sie überall gleich.

Nun sind wir in der Lage, Schlüsse ziehen zu können.
Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft bildet ein umgrenztes System, das sein eigenes Leben hat; man könnte sie das *gemeinsame* oder *Kollektivbewußtsein* nennen. Zweifellos findet es sein Substrat nicht in einem einzigen Organ. Es ist definitionsgemäß über die ganze Gesellschaft verbreitet. Trotzdem hat es spezifische Charakterzüge, die es zu einer deutlich unterscheidbaren Wirklichkeit machen. In der Tat ist es von den besonderen Bedingungen unabhängig, denen sich die Individuen gegenübergestellt sehen. Diese vergehen, es aber bleibt bestehen. Es ist das gleiche im Norden und im Süden, in

den großen und in den kleinen Städten, in den verschiedenen Berufen. Es wechselt auch nicht mit jeder Generation, sondern verbindet die aufeinanderfolgenden Generationen miteinander. Es ist also etwas ganz anderes als das Gewissen eines jeden einzelnen, obwohl es nur in den Individuen verwirklicht ist. Es ist der psychische Typus der Gesellschaft, ein Typus, der wie die individuellen Typen seine Eigenschaften, seine Lebensbedingungen, seine Entwicklungsart hat, obgleich auf eine andere Weise. In dieser Hinsicht hat es also das Recht auf einen eigenen Namen. Der Name, den wir weiter oben verwendet haben, ist zugegebenermaßen nicht ohne eine gewisse Zweideutigkeit. Da man die Ausdrücke kollektiv und sozial oft miteinander verwechselt, könnte man leicht annehmen, daß das kollektive Bewußtsein das ganze soziale Bewußtsein ist, d. h., daß es sich genauso weit ausdehnt wie das psychische Leben der Gesellschaft, während es, besonders in den höheren Gesellschaften, doch nur ein recht beschränkter Teil von ihm ist. Die rechtlichen, die Regierungs-, die wissenschaftlichen und die industriellen Funktionen, mit einem Worte alle Spezialfunktionen sind psychischer Art, da sie aus Systemen von Repräsentationen und Handlungen bestehen: aber gleichwohl liegen sie natürlich außerhalb des gemeinsamen Bewußtseins. Um eine bisweilen auftretende Verwechslung[9] zu vermeiden, wäre es vielleicht das beste, einen Fachausdruck zu erfinden, der im besonderen die Gesamtheit der sozialen Ähnlichkeiten bezeichnet. Da aber die Verwendung eines neuen Wortes, wenn es nicht absolut notwendig ist, nicht ohne Nachteile ist, behalten wir den gebräuchlichen Ausdruck eines kollektiven oder gemeinsamen Bewußtseins bei, indem wir uns aber immer an den engen Sinn erinnern, in dem wir ihn benutzen.

Wir können also zusammenfassend sagen, daß eine Handlung kriminell ist, wenn sie starke und bestimmte Zustände des Kollektivbewußtseins verletzt.[10]

9 Die Verwechslung ist nicht ohne Gefahr. So fragt man sich manchmal, ob sich das individuelle Bewußtsein wie das kollektive Bewußtsein verändert oder nicht; alles hängt vom Sinn ab, den man dem Wort gibt. Bezeichnet es soziale Ähnlichkeiten, dann besteht eine inverse Variationsbeziehung; wir werden dies noch sehen. Bezeichnet es das ganze psychische Leben der Gesellschaft, dann ist die Beziehung direkt. Man muß also unterscheiden.

Der Formulierung dieses Satzes wird kaum widersprochen, aber man gibt ihm gewöhnlich einen ganz anderen Sinn als den, welchen er haben muß. Man versteht ihn so, als ob er nicht die wesentliche Eigenschaft des Verbrechens bezeichnete, sondern eine seiner Rückwirkungen. Man weiß genau, daß es sehr allgemeine und sehr kraftvolle Gefühle verletzt, aber man glaubt, daß diese Allgemeinheit und diese Energie aus der kriminellen Natur der Handlung resultieren, die folglich noch gar nicht vollständig definiert wäre. Man bestreitet nicht, daß jedes Vergehen universell verworfen wird, hält es aber für erwiesen, daß die Mißbilligung des Vergehens aus dessen Strafwürdigkeit hervorgeht. Aber sofort ist man in der Verlegenheit zu sagen, worin denn diese Strafwürdigkeit bestehe: in einer besonders schweren Immoralität? Meinetwegen! Das heißt aber auf die Frage mit einer Frage antworten und ein Wort durch ein anderes ersetzen. Denn es handelt sich doch gerade darum zu wissen, was die Immoralität ist, und im besonderen jene besondere Immoralität, die die Gesellschaft mit Hilfe von organisierten Strafen unterdrückt, und was Kriminalität erst zur Kriminalität macht. Sie kann natürlich nur von einer oder mehreren, allen Verbrechensspielarten gemeinsamen Eigentümlichkeiten kommen. Die einzige aber, die dieser Bedingung entspricht, ist jener Gegensatz, der zwischen dem Verbrechen, welches es auch sei, und bestimmten kollektiven Gefühlen besteht. Dieser Gegensatz demnach ist es, der das Verbrechen ausmacht und entsprechend keinesfalls aus ihm abgeleitet werden kann. Mit anderen Worten: man darf nicht sagen, daß eine Tat das gemeinsame Bewußtsein verletzt, weil sie kriminell ist, sondern sie ist kriminell, weil sie das gemeinsame Bewußtsein verletzt. Wir verurteilen sie nicht, weil sie ein Verbrechen ist, sondern sie ist ein Verbrechen, weil wir sie verurteilen. Was die eigentliche Natur dieser Gefühle angeht, so ist es unmöglich, sie zu spezifizieren. Sie beziehen sich auf die verschiedensten Objekte, und man kann sie nicht in eine einzige Formel

10 Wir behandeln also nicht die Frage, ob das Kollektivbewußtsein dem Bewußtsein des Individuums gleicht. Mit diesem Wort bezeichnen wir einfach die Gesamtheit der sozialen Ähnlichkeiten, ohne damit vorweg über die Kategorie zu entscheiden, mit der dieses System von Phänomenen definiert werden muß.

kleiden. Man kann nur sagen, daß sie sich weder auf die vitalen Interessen der Gesellschaft noch auf ein Minimum an Gerechtigkeit beziehen. Alle diese Definitionen sind unangemessen. Aber allein dadurch, daß sich ein Gefühl, welches auch immer sein Ursprung und sein Ziel sei, in dem Bewußtsein aller mit einem bestimmten Grad an Stärke und Genauigkeit wiederfindet, wird jede Handlung, die es verletzt, zum Verbrechen. Die zeitgenössische Psychologie greift mehr und mehr den Gedanken Spinozas wieder auf, nach dem die Dinge gut sind, weil wir sie lieben, statt anzunehmen, daß wir sie lieben, weil sie gut sind. Der Hang oder die Neigung sind ursprünglich; das Vergnügen und der Schmerz sind nur abgeleitete Fakten. Genauso ist es mit dem sozialen Leben. Eine Handlung ist sozial schlecht, weil sie von der Gesellschaft zurückgewiesen wird. Aber, wendet man ein, gibt es nicht Kollektivgefühle, die aus dem Vergnügen oder aus dem Schmerz kommen, welche die Gesellschaft im Kontakt mit ihren Objekten empfindet? Zweifellos, aber sie haben nicht alle diesen Ursprung. Viele, wenn nicht die Mehrzahl, hängen von ganz anderen Ursachen ab. Alles, was die Tätigkeit veranlaßt, eine bestimmte Form anzunehmen, kann Ursprung für Gewohnheiten sein, aus denen Neigungen entspringen, die man von nun an befriedigen muß. Mehr noch, alleine genau diese Neigungen sind wirklich grundlegend. Die anderen sind nur besondere und genauer bestimmte Formen. Denn um an diesem oder jenem Objekt Gefallen zu finden, muß die kollektive Sensibilität bereits ausgebildet sein, um sie auch genießen zu können. Wenn die entsprechenden Gefühle ihre Kraft verloren haben, kann die für die Gesellschaft unheilvollste Tat nicht nur geduldet, sondern sogar geehrt und als Beispiel hingestellt werden. Das Vergnügen ist unfähig, eine ursprüngliche Neigung auszubilden. Es kann nur jene binden, die bereits für diesen oder jenen besonderen Zweck existieren, vorausgesetzt, daß der Zweck in Beziehung zu ihrer anfänglichen Natur steht.

Es gibt jedoch Fälle, in denen diese Erklärung unzutreffend zu sein scheint. Es gibt Handlungen, die stärker unterdrückt werden, als es ihrer Zurückweisung durch die öffentliche Meinung entspräche. So werden Arbeiterkoalitionen, die Eingriffe der Gerichtsautorität in die administrative Autorität, der religiösen Funktionen in die zivilen Funktionen Gegenstand einer Strafver-

folgung, die in keinem Verhältnis steht zur Entrüstung, die sie im Bewußtsein der einzelnen erwecken. Die Unterschlagung öffentlichen Besitzes läßt uns recht gleichgültig, wird aber trotzdem recht schwer bestraft. Es kommt sogar vor, daß die bestrafte Tat direkt überhaupt kein Kollektivgefühl verletzt. Nichts in uns protestiert gegen den Fischfang und die Jagd in Schonzeiten oder das Befahren öffentlicher Verkehrswege mit überladenen Wagen. Trotzdem gibt es keinen Grund, diese Vergehen völlig von den anderen zu trennen. Jede radikale Unterscheidung[11] wäre willkürlich, weil sie alle, wenn auch in verschiedenem Grad, dasselbe äußerliche Kriterium aufweisen. Zweifellos erschiene in keinem dieser Beispiele eine Strafe als ungerecht. Wenn eine solche Strafe durch die öffentliche Meinung nicht erzwungen wird, so deshalb, weil die letztere, sich selbst überlassen, solche Strafen entweder nicht einzuklagen oder sich weniger streng zu erweisen pflegt. In diesen Fällen hängt also die Strafwürdigkeit nicht oder nicht ganz von der Lebhaftigkeit der Kollektivgefühle ab, die verletzt worden sind, sondern erkennt eine andere Ursache an.

Gewiß ist, daß eine Regierungsgewalt, wenn sie einmal anerkannt ist, allein schon genug Macht hat, um spontan bestimmten Verhaltensregeln eine Strafe beizumessen. Sie ist imstand, durch das ihr eigene Handeln, bestimmte Vergehen zu schaffen oder den Verbrechenscharakter bestimmter anderer zu verschärfen. Alle Handlungen, die wir eben aufgezählt haben, haben diesen gemeinsamen Charakterzug, daß sie gegen eines der Führungsorgane des sozialen Lebens gerichtet sind. Muß man also zugeben, daß es zwei Arten von Verbrechen gibt, die von zwei verschiedenen Ursachen abhängen? Eine solche Hypothese kann nicht in Betracht gezogen werden. Wie zahlreich die Spielarten auch sein mögen, das Verbrechen ist überall wesentlich das gleiche, da es überall dieselbe Wirkung hervorruft, nämlich die Strafe, die, auch wenn sie mehr oder weniger streng ausfällt, deswegen ihre Natur nicht ändert. Nun kann aber die gleiche Tatsache nicht zwei Ursachen haben, es sei denn, diese Dualität ist nur äußerlich und bilde im Grund eine Einheit. Die dem Staat eigene Macht,

11 Man braucht nur zu sehen, wie Garofalo zwischen den Verbrechen unterscheidet, die er die wahren Verbrechen nennt, und den anderen (*op. cit.*, S. 45); das ist eine persönliche Beurteilung, die auf keinem objektiven Kriterium beruht.

auf Verbrechen zu reagieren, muß somit von der gleichen Natur sein wie die in der Gesellschaft verbreitete, dies zu tun.
Woher in der Tat käme sie sonst? Von der Gewichtigkeit der Interessen, die der Staat verwaltet und die auf ganz besondere Art verteidigt werden müssen? Aber wir wissen doch, daß selbst schwere Interessenverletzungen allein nicht genügen, um eine Strafreaktion hervorzurufen. Sie müssen darüber hinaus in bestimmter Weise gefühlt werden. Woher kommt im übrigen, daß der geringste Schaden, den man einem Regierungsorgan zufügt, bestraft wird, während viel gefährlichere Unordnungen in den anderen sozialen Organen nur zivilrechtlich wiedergutgemacht werden? Die kleinste Übertretung der Straßenordnung wird sofort bestraft; sogar wiederholte Verletzung von Verträgen, die ständige Rechtsbeugung in den ökonomischen Beziehungen verpflichtet demgegenüber nur zum Ersatz des Schadens. Ohne Zweifel spielt der Führungsapparat eine hervorragende Rolle im sozialen Leben, aber es gibt doch auch andere, deren Interessen nicht weniger lebenswichtig sind und deren Funktionieren trotzdem nicht auf diese Weise gesichert ist. Das Gehirn mag seine Bedeutung haben, aber der Magen ist ein ebenso wesentliches Organ, und die Krankheiten des einen sind genauso lebensgefährlich wie die Krankheiten des anderen. Warum also dieses Privilegium für das, was man manchmal auch das soziale Gehirn nennt?
Die Schwierigkeit kann leicht gelöst werden, wenn man bedenkt, daß überall, wo eine Führungsmacht entsteht, ihre erste und wichtigste Funktion darin besteht, den Glaubensbekenntnissen, den Überlieferungen, den kollektiven Praktiken Ansehen zu verschaffen, d. h. das gemeinsame Bewußtsein gegen die inneren und äußeren Feinde zu verteidigen. Damit wird sie in den Augen aller dessen Symbol und lebendiger Ausdruck. Auch überträgt sich das im Bewußtsein liegende Leben auf diese Macht, wie sich die Ideenverbindungen auf die Wörter übertragen, die sie darstellen. Damit bekommt sie einen unvergleichlichen Charakter. Es handelt sich bei ihr nicht mehr um eine mehr oder weniger wichtige soziale Funktion, sondern um den verkörperten sozialen Typus. Sie nimmt also an der Autorität teil, die dieser auf das Bewußtsein aller ausübt, und daraus erwächst ihr ihre Kraft. Wenn aber diese Kraft einmal etabliert ist, ohne sich von der Quelle, aus der

sie kommt und aus der sie sich weiterhin ernährt, zu lösen, dann wird sie zu einem autonomen Faktor des sozialen Lebens, der fähig ist, spontan eigene Bewegungen auszuführen, die von keinem äußeren Anlaß hervorgerufen sind, weil sie eben dieses Übergewicht erreicht hat. Da sie aber andrerseits nur eine Ableitung der Kraft ist, die im Wesen des gemeinsamen Bewußtseins liegt, hat sie notwendigerweise gleiche Eigenschaften und reagiert auf die gleiche Art, selbst wenn die letztere nicht ganz unisono reagiert. Sie stößt also jede feindliche Kraft ab, so wie es die diffuse Seele der Gesellschaften machen würde, selbst dann, wenn diese jenen Antagonismus nicht oder nicht so lebhaft fühlt, d. h., daß sie Handlungen, die sie gefährden, als Verbrechen einstuft, auch wenn diese nicht im gleichen Umfang die Kollektivgefühle verletzen. Von diesen letzteren erhält sie aber ihre ganze Energie, die es ihr erlaubt, Verbrechen und Vergehen zu erzeugen. Da sie außerdem nirgend woandersher und schon gar nicht aus dem Nichts entstehen kann, bestätigen die folgenden Fakten, die im Verlaufe dieses Buches noch ausführlicher dargestellt werden, diese Erklärung. Die Weite des Einflusses, den das Regierungsorgan bezüglich der Zahl und der Qualifikation der verbrecherischen Handlungen ausübt, hängt von der Macht ab, die es in sich trägt. Diese Macht ihrerseits kann gemessen werden entweder mit Hilfe des Ausmaßes der Autorität, die es über die Bürger ausübt, oder durch die Schwere, die den gegen es gerichteten Verbrechen beigemessen wird. Nun werden wir sehen, daß in den niedrigen Gesellschaften diese Autorität am größten und diese Schwere am höchsten und andrerseits in ebendiesen sozialen Typen das Kollektivbewußtsein am mächtigsten ist.[12]
Auf dieses kollektive Bewußtsein muß man also immer wieder zurückkommen. Von ihm rührt direkt oder indirekt jede Kriminalität her. Das Verbrechen ist nicht nur eine Verletzung selbst schwerer Interessen, sondern es ist ein Angriff auf eine in gewissem Sinn transzendente Autorität. Nun gibt es erfahrungsgemäß keine moralische Kraft, die über dem Individuum stünde außer der Kollektivkraft.

12 Wenn im übrigen die Geldbuße die einzige Strafe darstellt, so steht die betreffende Tat, da es sich bei dieser Form der Bestrafung nur um eine Wiedergutmachung handelt, deren Betrag fixiert ist, auf der Grenze zwischen Strafrecht und restitutivem Recht.

Im übrigen kann man das Ergebnis, zu dem wir gelangt sind, kontrollieren. Das Verbrechen ist dadurch charakterisiert, daß es die Strafe bestimmt. Wenn unsere Definition des Verbrechens demnach richtig ist, so muß sie allen Eigenschaften der Strafe gerecht werden können. Wir wollen diese Verifikation vornehmen.
Zuerst müssen wir aber jene Eigenschaften der Strafen festlegen.

II

Die Strafe besteht in erster Linie aus einer leidenschaftlichen Reaktion. Je weniger die Gesellschaften kultiviert sind, desto augenfälliger ist dieser Zug. Die primitiven Völker bestrafen, um zu strafen, fügen dem Schuldigen Schmerzen zu einzig und allein, um ihm Schmerzen zu bereiten, ohne für sich selbst aus dem Leiden, das sie ihm zufügen, irgendeinen Vorteil zu ziehen. Der Beweis dafür ist, daß sie nicht versuchen, in gerechter Weise oder um des Nutzens willen zurückzuschlagen, sondern nur um ebendies zu tun. Auf diese Weise strafen sie Tiere, die verbotene Handlungen ausgeführt haben[13], oder selbst unbeseelte Wesen, die das passive Instrument dafür gewesen sind.[14] Auch wenn die Strafe nur auf Personen angewendet wird, geht sie oftmals weit über den Schuldigen hinaus, so daß sie auch Unschuldige erreicht, seine Frau, seine Kinder, die Nachbarn usw.[15] Die Leidenschaft, die die Seele der Strafe ist, hält erst inne, wenn sie sich erschöpft hat. Wenn sie also den zerstört hat, der sie unmittelbar hervorgerufen hat, bleiben ihr noch Kräfte, und sie wirkt auf ganz mechanische Weise weiter. Aber selbst wenn sie derart gemäßigt ist, daß sie sich nur an dem Schuldigen vergreift, so bleibt ihre Anwesenheit doch durch die Neigung fühlbar, die Schwere der Tat zu übersteigern, gegen die sie reagiert. Daher kommen die verfeiner-

13 Vgl. 2. Mose, 21, 28; 3. Mose, 20, 16.
14 Zum Beispiel das Messer, mit dem der Mord begangen wurde. Siehe Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, Oldenburg 1880, I, S. 230 f.
15 Siehe 2. Mose, 20, 4, 5; 5. Mose, 12, 12-18; Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel des peuples anciennes*, Brüssel 1869, I, S. 70 und 178 f.

ten Grausamkeiten, die die Todesstrafe begleiten. Noch in Rom mußte der Dieb nicht nur das gestohlene Gut wieder zurückgeben, sondern eine doppelte oder vierfache Buße zahlen.[16] Ist im übrigen die ganz allgemeine Strafe der Vergeltung nicht eine Befriedigung, die der Leidenschaft der Rache zugebilligt wird?
Heute aber behauptet man, daß sich die Natur der Strafe gewandelt habe. Die Gesellschaft bestraft nicht mehr, um sich zu rächen, sondern um sich zu verteidigen. Der Schmerz, den sie bereitet, ist in ihren Händen nur mehr ein methodisches Instrument des Schutzes. Sie straft nicht darum, weil die Strafe ihr als solche Befriedigung verschafft, sondern damit die Furcht vor der Strafe die Übeltäter paralysiere. Nicht mehr der Zorn, sondern die überlegte Vorsicht bestimmt die Unterdrückung. Die vorhergegangenen Beobachtungen könnten also nicht verallgemeinert werden: sie würden sich nur auf die primitive Form der Strafe beziehen und könnten nicht auf deren heutige Form ausgedehnt werden.
Aber um das Recht zu haben, diese beiden Arten von Strafen so radikal zu unterscheiden, genügt die Feststellung nicht, daß sie verschiedenen Zielen dienen. Die Natur eines Verfahrens ändert sich nicht notwendigerweise, weil sich die bewußten Intentionen derer ändern, die es anwenden. Es konnte in der Tat schon früher ebendiese Rolle spielen, ohne daß man dessen gewahr wurde. Warum soll es sich in diesem Fall allein darum ändern, weil man über seine Wirkungen besser Bescheid weiß? Es paßt sich an neue Existenzbedingungen, die sich ihm derart eröffnen, ohne wesentliche Veränderungen an. Das trifft auch auf die Strafe zu.
In der Tat irrt man, wenn man annimmt, daß die Rache nur eine unnötige Grausamkeit wäre. Es ist sehr wohl möglich, daß sie an sich aus einer mechanischen Reaktion und ohne Zweck besteht, aus einer leidenschaftlichen und unbedachten Regung, aus einem irrationalen Bedürfnis zu zerstören. Aber tatsächlich war das, was sie zerstören möchte, eine Bedrohung für uns. Sie stellt also in Wirklichkeit eine wahre, wenngleich instinktive und unreflektierte Verteidigungsmaßnahme dar. Wir rächen uns nur an dem, was uns übel getan hat, und was uns übel getan hat, ist immer eine Gefahr. Der Instinkt der Rache ist im großen und ganzen

16 Walter, *op. cit.*, § 793.

nur der Instinkt der Erhaltung, der von der Gefahr ins Übermaß gesteigert wurde. Es stimmt also nicht, daß die Rache in der Geschichte der Menschheit die negative und sterile Rolle gespielt hat, die man ihr beimißt. Sie ist eine Verteidigungswaffe, die ihren Wert hat; nur ist sie eben eine grobe Waffe. Da sie sich der Dienste, die sie automatisch leistet, nicht bewußt ist, kann sie sich selbst folglich nicht regeln. Sie verströmt statt dessen ins Geratewohl, den blinden Ursachen ausgeliefert, die sie treiben, und nichts kann ihre Ausbrüche mäßigen. Da wir heute das zu erstrebende Ziel besser kennen, können wir die uns zur Verfügung stehenden Mittel besser anwenden. Wir schützen uns auf methodischere Art und folglich wirksamer. Indessen war dieses Ergebnis von Anfang an erreicht worden, wenn auch auf unvollkommenere Weise. Zwischen der heutigen und der ehemaligen Strafe besteht also kein Abgrund, und folglich war es nicht nötig, daß jene sich umgestaltete, um sich der Rolle anzubequemen, die sie in unseren zivilisierten Gesellschaften spielt. Der ganze Unterschied liegt darin, daß sie ihre Wirkungen mit einem größeren Bewußtsein dessen erzielt, was sie tut. Obwohl nun das individuelle oder soziale Bewußtsein nicht ohne Einfluß auf die Wirklichkeit ist, die sie erleuchtet, hat diese doch nicht die Macht, deren Natur zu verändern. Die innere Struktur der Phänomene bleibt dieselbe, ob man von ihnen weiß oder nicht. Wir können uns also darauf gefaßt machen, daß die Wesenselemente der Strafe die gleichen sind wie ehedem.

So ist die Strafe in der Tat, wenigstens zum Teil, ein Werk der Rache geblieben. Man behauptet, daß wir dem Schuldigen kein Leid zufügen, nur um ihm Leid zuzufügen. Trotzdem bleibt wahr, daß wir es gerecht finden, daß er leidet. Vielleicht haben wir unrecht. Aber darum geht es ja nicht. Wir versuchen im Augenblick, die Strafe, so wie sie ist oder gewesen ist, zu definieren, und nicht, wie sie sein sollte. Nun ist gewiß, daß jener Ausdruck der öffentlichen Ahndung, der ständig in der Sprache der Gerichte vorkommt, kein leeres Wort ist. Wenn wir annehmen, daß die Strafe wirklich dazu dienen könnte, uns in Zukunft zu schützen, dann glauben wir, daß sie vor allem eine *Sühne* des Vergangenen sein muß. Der Beweis dafür sind die sorgfältigen Vorsichtsmaßnahmen, die wir anwenden, um sie so genau wie möglich der Schwere des Verbrechens gemäß aufzuteilen. Sie wä-

ren unerklärlich, wenn wir nicht glaubten, daß der Schuldige leiden muß, weil er den Schaden angerichtet hat, und zwar im selben Maß. Diese Abstufung ist in der Tat nicht nötig, wenn die Strafe nur ein Verteidigungsmittel ist. Zweifellos wäre die Gesellschaft in Gefahr, wenn man die schweren Attentate den einfachen Vergehen angleichen würde; aber in den meisten Fällen könnte es nur ihr Vorteil sein, wenn die zweiten den ersten angeglichen würden. Man kann nicht vorsichtig genug gegenüber einem Feind sein. Soll man also sagen, daß die Urheber kleiner Vergehen weniger verdorbene Naturen sind und daß, um ihre schlechten Instinkte zu neutralisieren, weniger strenge Strafen genügen? Wenn aber ihre Neigungen weniger lasterhaft sind, sind sie darum nicht weniger stark. Die Diebe neigen genauso stark zum Diebstahl wie die Mörder zum Mord; der Widerstand, den die ersten leisten, ist nicht geringer als der Widerstand der zweiten, und folglich müßte man, um ihn zu brechen, zu den gleichen Mitteln greifen. Wenn es, wie man behauptet hat, sich einzig und allein darum handelte, eine schädliche Kraft durch eine Gegenkraft zurückzudrängen, dann müßte deren Stärke allein nach der Stärke der ersten gemessen werden, ohne daß man ihre Qualität aufrechnet. Die Leiter der Strafen dürfte also nur eine kleine Anzahl von Sprossen haben. Die Strafe dürfte nur entsprechend des Grades variieren, in dem der Verbrecher sich mehr oder weniger uneinsichtig zeigt, und nicht entsprechend der Natur der kriminellen Handlung. Ein unverbesserlicher Dieb müßte also wie ein unverbesserlicher Mörder behandelt werden. In der Tat aber fühlen wir uns gehalten, selbst wenn es sich erweisen sollte, daß ein Schuldiger gänzlich unverbesserlich ist, ihm keine übertriebene Strafe aufzuerlegen. Das ist der Beweis, daß wir dem Prinzip der Vergeltung treu geblieben sind, obwohl wir es in einem geläuterteren Sinn als ehedem auffassen. Wir bemessen nicht länger weder das Ausmaß des Fehlers noch das Maß der Strafe auf derart materielle und grobschlächtige Weise; aber wir glauben noch immer, daß es zwischen diesen beiden Begriffen eine Gleichung geben muß, ob es nun von Vorteil ist oder nicht, ihre Gleichgewichtigkeit herzustellen. Die Strafe ist also für uns dasselbe geblieben wie für unsere Väter. Sie ist noch immer ein Racheakt, der auf Sühne aus ist. Was wir aber rächen und was der Verbrecher sühnt, ist die Verletzung der Moral.

Es gibt eine Strafe, bei der dieser leidenschaftliche Charakter deutlicher ist als anderswo: das ist die Schande, die die meisten Strafen verdoppelt und die mit ihnen wächst. Meistens dient sie zu nichts. Wozu sollte es gut sein, einen Menschen zu entehren, der nicht mehr in der Gesellschaft mit Seinesgleichen leben darf und der durch sein Verhalten im Übermaß bewiesen hat, daß die schrecklichsten Drohungen nicht genügten, ihn einzuschüchtern? Die Entehrung wäre verständlich, wenn es keine andere Strafe gäbe, oder als Beigabe einer ganz geringfügigen materiellen Strafe. Im gegenteiligen Fall ist sie eine unnütze Wiederholung. Man kann sogar sagen, daß die Gesellschaft nur auf legale Strafen zurückgreift, wenn die anderen ungenügend sind; wozu diese also aufrechterhalten? Sie stellen eine Art zusätzlicher und zweckloser Marter dar, oder eine Qual, die keine andere Ursache hat als das Bedürfnis, Übel mit Übel zu vergelten. Es handelt sich bei ihnen so sehr um ein Produkt instinktiver und unwiderstehlicher Gefühle, daß sie sich oft auf Unschuldige erstrecken. Darum nehmen manchmal der Ort des Verbrechens, die Instrumente, die zum Verbrechen gedient haben, die Eltern des Schuldigen an der Schande teil, mit der wir den Verbrecher bestrafen. Die Gründe für diese diffuse Unterdrückung sind indessen dieselben wie jene für die organisierte Unterdrückung, die die erstere begleitet. Ein Blick in die Gerichte genügt im übrigen, um zu sehen, wie die Strafe funktioniert, um zu erkennen, daß deren Beweggründe gänzlich leidenschaftlicher Art sind. Denn der Ankläger wie der Verteidiger wenden sich an die Leidenschaft. Der Verteidiger versucht, die Sympathie für den Schuldigen zu erwecken, der Ankläger, die sozialen Gefühle anzusprechen, die das Verbrechen verletzt hat, und unter dem Einfluß dieser entgegengesetzten Leidenschaften urteilt der Richter.

Wir stellen somit fest, daß sich die Natur der Strafe nicht wesentlich geändert hat. Man kann allenfalls sagen, daß das Rachebedürfnis heute besser gelenkt wird als früher. Der mittlerweile erwachte Geist der Vorsicht läßt der blinden Tat der Leidenschaft nicht mehr freie Bahn. Er drängt sie in bestimmte Grenzen zurück; er widersetzt sich den unvernünftigen Gewalttaten und den sinnlosen Zerstörungen. Die Leidenschaft ist aufgeklärter und ergibt sich weniger dem Zufall. Man sieht nicht mehr, daß

sie sich, um sich trotzdem zu befriedigen, gegen Unschuldige wendet. Aber sie bleibt dennoch die Seele der Strafe. Wir können also sagen, daß die Strafe aus einer leidenschaftlichen Reaktion abgestufter Strenge besteht.[17]

Aber woher kommt diese Reaktion? Entstammt sie dem Individuum oder der Gesellschaft?

Alle Welt weiß, daß die Gesellschaft straft; aber es könnte doch sein, daß sie es nicht auf eigene Rechnung tut. Was den sozialen Charakter der Strafe aber außerhalb jedes Zweifels stellt, ist, daß sie, einmal ausgesprochen, nur mehr von der Regierung im Namen der Gesellschaft aufgehoben werden kann. Wenn es sich um eine Genugtuung handelt, die man dem Privatmann zugesteht, dann wäre er auch Herr über deren Erlassung: ein erteiltes Privilegium, auf das der Begünstigte nicht verzichten könnte, kann man sich nicht vorstellen. Wenn die Gesellschaft allein über die Bestrafung verfügen kann, so deshalb, weil auch sie angegriffen ist, wenn die Individuen es sind, und es handelt sich um genau diesen Anschlag auf sie, der durch die Strafe unterdrückt wird. Trotzdem kann man Fälle anführen, in denen die Ausführung der Strafe vom Willen des einzelnen abhängt. In Rom wurden bestimmte Missetaten mit einer Buße zugunsten der geschädigten Partei belegt, die darauf verzichten oder daraus den Gegenstand eines Vergleiches machen konnte: nämlich bei heimlichem Diebstahl, Raub, Beleidigung, ungerechtfertigt zugefügtem Schaden.[18] Diese Vergehen, die man Privatdelikte nannte (*delicta privata*), bildeten den Gegensatz zu den eigentlichen Verbrechen, deren Bestrafung im Namen des Staates erfolgte. Dieselbe Unterscheidung finden wir bei den Griechen und bei den Hebräern.[19] Bei primitiven Völkern scheint die Strafe manchmal eine noch

17 Das geben sogar die zu, die die Idee der Sühne unverständlich finden. Denn ihr Schluß ist, daß die herkömmliche Auffassung von der Strafe, um mit ihrer Doktrin zu harmonieren, völlig verändert und von Grund aus reformiert werden müßte. Das heißt aber, daß sie auf dem Prinzip beruht und immer beruht hat, das sie bekämpfen. (Siehe Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris 1885², S. 307 f.)

18 Rein, *op. cit.*, S. 111.

19 Bei den Hebräern wurden Diebstahl, Veruntreuung anvertrauten Gutes, Vertrauensmißbrauch und tätliche Beleidigung als Privatdelikte behandelt.

vollständiger privatisierte Angelegenheit gewesen zu sein, wie die *vendetta* zu beweisen scheint. Diese Gesellschaften sind aus elementaren Aggregaten zusammengesetzt, von quasi-familiärer Natur, die man auf bequeme Weise mit dem Ausdruck *klane* bezeichnet. Wenn von einem oder mehreren Mitgliedern eines Klans ein Verbrechen gegen einen anderen begangen wird, so bestraft letzterer selbst die erlittene Beleidigung.[20] Was wenigstens dem Anschein nach die Bedeutung dieser Fakten erhöht, ist die Tatsache, daß man sehr oft behauptet hat, daß die *vendetta* ursprünglich die einzige Form der Strafe war: Diese hätte also zuerst vornehmlich aus privaten Racheakten bestanden. Wenn demgegenüber heute die Gesellschaft das Recht zu strafen innehat, so anscheinend nur, weil es ihr die Individuen in irgendeiner Weise übertragen haben. Sie ist also nur deren Beauftragter. Sie vertritt deren Interessen an ihrer Stelle, vermutlich weil sie sie besser vertritt; aber es sind nicht ihre eigenen Interessen. Ursprünglich rächten sich die Individuen selber; jetzt rächt sie die Gesellschaft an deren Stelle. Da aber das Strafrecht durch diese einfache Übertragung nicht seine Natur gewandelt haben kann, hätte es somit nichts eigentlich Soziales an sich. Wenn die Gesellschaft darin eine überragende Rolle zu spielen scheint, dann nur an Stelle der Individuen.

Wie verbreitet diese Theorie aber auch sein möge, sie steht im Widerspruch mit den best belegtesten Tatsachen. Es gibt keine einzige Gesellschaft, in der die *vendetta* die ursprüngliche Form der Strafe wäre. Im Gegenteil. Es ist sicher, daß das Strafrecht im Ursprung wesentlich religiös ist. Das ist offensichtlich in Indien und in Judäa, weil das dort praktizierte Recht als geoffenbartes Recht galt.[21] In Ägypten wurden die Zehn Bücher Hermes', die zusammen mit allen anderen, die Regierung des Staates betreffenden Rechten auch das Strafrecht enthalten, Priesterrechte genannt, und Aelianus behauptet, daß die ägyptischen Priester von

20 Vgl. besonders Morgan, *Die Urgesellschaft*, Stuttgart 1891, S. 65.

21 In Judäa waren die Richter keine Priester, aber jeder Richter war der Gesandte Gottes, ein Mann Gottes (5. Mose 1, 17; 2. Mose 22, 28). In Indien richtete der König, aber diese Funktion wurde als wesentlich religiös angesehen (*Les Lois du Manou*, VIII, S. 303–311).

alters her die richterliche Gewalt ausgeübt haben.[22] Das gleiche galt im alten Germanien.[23] In Griechenland wurde die Gerichtsbarkeit als ein Ausfluß Jupiters angesehen, und das Gefühl als eine Rache des Gottes.[24] In Rom wird der religiöse Ursprung des Strafrechts sowohl durch die alte Tradition[25] sichtbar wie durch sehr langlebige archaische Praktiken und durch die juridische Fachsprache selber.[26] Nun ist aber die Religion eine wesentlich soziale Angelegenheit. Weit davon entfernt, nur individuelle Ziele zu verfolgen, übt sie über das Individuum einen immerwährenden Zwang aus. Sie verpflichtet es zu unbequemen Praktiken, zu kleinen oder großen Opfern, die es aufbringen muß. Der Mann muß von seinem Gut die Weihgeschenke nehmen, die er der Gottheit darzubieten hat; er muß von seiner Arbeits- oder Freizeit die zur Verrichtung des Ritus nötige Zeit abzweigen; er muß sich allerlei von ihm verlangten Entbehrungen auferlegen, sogar auf sein Leben verzichten, wenn die Götter es befehlen. Das religiöse Leben besteht nur aus Verzicht und Uneigennützigkeit. Wenn also das Kriminalrecht ursprünglich ein religiöses Recht ist, dann kann man sicher sein, daß die Interessen, denen es dient, soziale Interessen sind. Die Götter rächen ihre eigenen Beleidigungen und nicht die der Individuen: aber Beleidigungen gegen die Götter sind Beleidigungen gegen die Gesellschaft.

Auch sind in den niedrigen Gesellschaften jene Vergehen am zahlreichsten, die die öffentlichen Angelegenheiten verletzen: Vergehen gegen die Religion, gegen die Sitten, gegen die Autorität usw. Man braucht nur in die Bibel zu sehen, in die Gesetze Manus, in die Monumente, die uns vom alten ägyptischen Recht geblieben sind, um den relativ kleinen Platz zu bemerken, der den Schutzvorschriften für das Individuum vorbehalten ist, und dazu

22 Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel, op. cit.*, I, S. 10.

23 Zöpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Braunschweig 1872, II, S. 179-181.

24 »Der Sohn Saturns hat den Menschen die Gerichtsbarkeit gegeben« (Hesiod, *Werke und Tage*, V. 279, 280). – »Wenn die Sterblichen ... sich lasterhaften Handlungen hingeben, verhängt der weitsichtige Jupiter auf Dauer die Strafe« (*op. cit.*, S. 266; siehe *Ilias*, XVI, V. 384 ff.)

25 Walter, *op. cit.*, § 788.

26 Rein, *op. cit.*, S. 27-36.

im Gegensatz die wuchernde Entwicklung der Strafbestimmungen bezüglich der verschiedenen Formen der Gotteslästerung, der Verstöße gegen die verschiedenen religiösen Pflichten, der Verstöße gegen das Zeremoniell usw.[27] Gleichzeitig werden genau diese Verbrechen auch am schwersten bestraft. Bei den Juden sind die verabscheuungswürdigsten Verbrechen jene gegen die Religion.[28] Bei den alten Germanen wurden nach Tacitus nur zwei Verbrechen mit dem Tod bestraft: Verrat und Überlaufen.[29] Nach Konfutse und Mengtse war die Impietät ein größeres Verbrechen als Mord.[30] In Ägypten wurde die geringste Gotteslästerung mit dem Tod bestraft.[31] In Rom stand das *crimen perduellionis*[32] an der Spitze der Straftaten.

Was aber sind diese Privatstrafen, von denen wir weiter oben Beispiele angeführt haben? Sie sind gemischter Natur und umfassen zugleich Zwangs- und Wiedergutmachungssanktionen. Somit stellt das Privatdelikt des römischen Rechts eine Art Bindeglied zwischen dem eigentlichen Verbrechen und der rein zivilen Rechtsverletzung dar. Es hat die Züge beider und schwebt über den Grenzen beider Bereiche. Es ist ein Delikt in dem Sinn, daß die vom Gesetz fixierte Strafe nicht einfach darin besteht, die Dinge in den alten Zustand zurückzuversetzen; der Straffällige muß nicht nur den Schaden, den er angerichtet hat, ersetzen, sondern er muß außerdem noch etwas leisten: eine Sühne. Trotzdem ist es auch wieder kein Vergehen, denn wenn auch die Gesellschaft die Strafe ausspricht, so steht es doch nicht in ihrer Macht, sie anzuwenden. Das ist ein Recht, das sie dem Kläger überträgt, der allein frei darüber disponieren kann.[33] So auch ist

27 Thonissen, *op. cit., passim.*

28 Munk, *Palestine. Descriptions géographiques, historiques et archéologiques*, Paris 1863², S. 216.

29 Tacitus, *Germania*, XII.

30 Plath, *Gesetz und Recht im alten China nach chinesischen Quellen*, München 1866, S. 740-742.

31 Thonissen, *op. cit.*, I, S. 145.

32 Walter, *op. cit.*, § 803.

33 Was aber den Strafcharakter des Privatdelikts stärker betont, ist, daß er die Schande als eine wahre öffentliche Strafe nach sich zieht (siehe Rein, *op. cit.*, S. 916, und Bouvy, *De l'infamie en droit romain*, Paris 1884, S. 35).

die *vendetta* natürlich eine Bestrafung, die die Gesellschaft als legitim anerkennt, die sie aber dem einzelnen zur Ausführung überläßt. Alle diese Tatsachen bestätigen nur, was wir über die Natur der Strafbarkeit gesagt haben. Insoweit also diese Art intermediärer Sanktion zum Teil eine Privatangelegenheit ist, ist sie keine Strafe. Der Strafcharakter ist um so weniger betont, je mehr der soziale Charakter verwischt ist; und umgekehrt. Man darf also in der Privatrache nicht den Prototyp der Strafe sehen. Sie ist im Gegenteil nur eine unvollkommene Strafe. Übergriffe gegen Personen sind bei weitem nicht die ersten gewesen, die unterdrückt wurden, allenfalls stehen sie anfänglich an der Schwelle zum Strafrecht. Ihr Charakter als ein Verbrechen hat sich nur in dem Maß gesteigert, in dem sich die Gesellschaft ihrer stärker angenommen hat, und dabei war dieser Vorgang, den wir nicht zu beschreiben brauchen, bestimmt keine einfache Übertragung. Im Gegenteil: die Geschichte dieser Strafbarkeit ist eine beständige Folge von Übergriffen der Gesellschaft auf das Individuum oder vielmehr auf die elementaren Gruppen, die sie umfaßt, und als Ergebnis dieser Übergriffe hat sich das Recht der Gesellschaft mehr und mehr an die Stelle des Rechts des einzelnen gesetzt.[34]

Aber die zuvor erwähnten Züge finden sich ebenso bei der diffusen Unterdrückung, die den einfach unmoralischen Akten folgt, wie bei der legalen Bestrafung. Der Unterschied ist nur, wie wir gesagt haben, daß letztere organisiert ist. Aber worin besteht diese Organisation?
Wenn man an das Strafrecht denkt, so wie es in unseren heutigen Gesellschaften funktioniert, stellt man sich ein Gesetzbuch vor, in dem ganz bestimmte Strafen an ebenfalls bestimmte Verbrechen geknüpft sind. Zwar verfügt der Richter über einen gewissen Spielraum, um diese allgemeinen Bestimmungen auf jeden Einzelfall anzuwenden; aber in ihren wesentlichen Linien ist die Strafe für jede Kategorie von Straftaten vorausbestimmt. Diese kunstvolle Organisation aber ist für die Strafe nicht konstitutiv,

34 Auf alle Fälle muß man bemerken, daß die *vendetta* eine wesentlich kollektive Angelegenheit ist. Nicht das Individuum rächt sich, sondern der Klan; später war es der Klan oder die Familie, denen die Abfindung ausgezahlt wurde.

denn es gibt sehr wohl Gesellschaften, in denen diese Strafe existiert, ohne im vorhinein fixiert zu sein. In der Bibel gibt es eine ganze Anzahl von Verboten, die ebenso zwingend wie angängig sind, und die trotzdem mit keiner ausdrücklich formulierten Strafe belangt werden. Der Strafcharakter ist dennoch nicht zu bezweifeln. Denn wenn sich die Texte auch über die Strafe ausschweigen, so drücken sie gleichwohl gegenüber der verbotenen Tat einen derartigen Abscheu aus, daß man keinen Augenblick annehmen könnte, sie wäre ungestraft geblieben.[35] Wir müssen also annehmen, daß dieses Schweigen des Gesetzes einfach daher rührt, daß die Bestrafung nicht festgelegt war. Und in der Tat: Viele Erzählungen in den fünf Büchern Mose lehren uns, daß es Taten gab, deren Straffälligkeit unbestritten war und deren Strafe erst durch den Richter festgelegt wurde, der sie fällte. Die Gesellschaft wußte sehr genau, daß sie es mit einem Verbrechen zu tun hatte; aber das mit ihm verbundene Strafmaß war eben noch nicht bestimmt.[36] Außerdem gibt es selbst unter den Strafen, die vom Gesetzgeber ausgesprochen werden, viele, die nicht genau spezifiziert sind. So wissen wir, daß es verschiedene Arten von Todesstrafen gab, die nicht gleichwertig waren, und trotzdem sprechen die Texte in einer großen Zahl von Fällen vom Tod nur auf allgemeine Weise, ohne zu sagen, welche Art des Todesurteils verhängt werden mußte. Nach Sumner Maine war es im alten Rom ebenso. Die *crimina* wurden vor der Volksversammlung verfolgt, die einem Gesetz folgend souverän die Strafe festlegte und erst dadurch die beanstandete Tat zur Wirklichkeit werden ließ.[37] Und endlich war bis ins 16. Jahrhundert das allgemeine Strafbarkeitsprinzip in Geltung, »wonach die Straffestle-

35 5. Mose 5, 25.

36 »Als nun die Kinder Israel in der Wüste waren, fanden sie einen Mann, der Holz auflas am Sabbattag, und die ihn dabei gefunden hatten, wie er Holz auflas, brachten ihn zu Mose und Aaron und vor die ganze Gemeinde, und sie legten ihn gefangen, *denn es war nicht klar bestimmt, was man mit ihm tun sollte.*« (4. Mose 15, 32-34). – Ein Mann hatte den Namen des Herrn gelästert und geflucht. »Da brachten sie ihn zu Mose ... und legten ihn gefangen, bis ihnen klare Antwort wurde durch den Mund des HERRN«. Mose selbst weiß es nicht, »und der HERR redete mit ihm« (3. Mose 24, 12-16).

37 *Ancien droit*, Paris 1874, S. 353.

gung der Willkür des Richters überlassen blieb, *arbitrio et officio judicis* ... Dem Richter war nur nicht erlaubt, ungebräuchliche Strafen zu erfinden«.[38] Dieser richterlichen Macht stand überdies offen, sogar die Qualifikation der Straftat nach eigenem Gutdünken festzulegen; die Straftat war folglich selbst unbestimmt.[39]
Also besteht die besondere Organisation dieser Art der Repression nicht in der Reglementierung der Strafe. Sie liegt auch nicht in der Institution eines Strafverfahrens. Die angeführten Tatsachen zeigen deutlich genug, daß diese Einrichtung lange nicht vorhanden war. Die einzige Organisation, auf die man überall trifft, wo es eine eigentliche Strafe gibt, beschränkt sich also auf die Errichtung eines Gerichts. Wie es aber auch immer zusammengesetzt sei, ob es das ganze Volk umfaßt oder nur eine Auswahl, ob es einer geregelten Prozedur folgt oder nicht, sei es bei der Ermittlung oder bei der Durchführung der Strafe, allein dadurch, daß die strafbare Handlung, statt von jedermann abgeurteilt zu werden, der Beurteilung einer eigens dafür gebildeten Körperschaft unterworfen ist, allein dadurch, daß die kollektive Reaktion durch ein bestimmtes Organ vermittelt wird, ist sie nicht länger diffus, sondern organisiert. Die Organisation könnte vollständiger sein, aber von diesem Augenblick an besteht sie.
Die Strafe besteht also wesentlich in einer leidenschaftlichen, in der Stärke abgestuften Reaktion, die die Gesellschaft durch die Vermittlung einer Körperschaft gegen jene Mitglieder ausübt, die bestimmte Verhaltensregeln verletzt haben.
Die Definition, die wir vom Verbrechen gegeben haben, erlaubt somit leicht, alle diese Charakterzüge der Strafe mit einzubeziehen.

38 Du Bois, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, Paris 1854, I, S. 11.
39 Du Bois, *op. cit.*, S. 14.

Jeder starke Bewußtseinszustand ist eine Lebensquelle, d. h. ein wesentlicher Faktor unserer allgemeinen Lebenskraft. Alles, was ihn zu schwächen sucht, mindert und deprimiert uns konsequenterweise. Daraus entsteht ein Eindruck von Unruhe und Unbehagen, ähnlich dem Gefühl, das uns überfällt, wenn eine wichtige Funktion unterbrochen oder verlangsamt wird. Es ist also unvermeidlich, daß wir entschlossen gegen die Ursache vorgehen, die uns mit einer derartigen Schwächung bedroht; daß wir uns bemühen, diese Ursache zu beseitigen, um die Unversehrtheit unseres Bewußtseins aufrechtzuerhalten.

Zu den ersten Ursachen, die dieses Ergebnis hervorbringen, muß man die Vorstellung eines entgegengesetzten Zustandes zählen. Tatsächlich ist eine Vorstellung kein einfaches Bild der Wirklichkeit, kein lebloser Schatten, den die Dinge in uns werfen; sondern sie ist eine Kraft, die um sich einen Wirbel von organischen und psychischen Phänomenen erzeugt. Der nervöse Strom, der die Ideenbildung begleitet, strahlt in den Gehirnzentren nicht nur von dem Punkt aus, an dem er entstanden ist, und verbreitet sich nicht nur von einem Geflecht zum andern, er wirkt auch in die motorischen Zentren hinein, wo er Bewegungen, und in die sensorischen Zentren, wo er Bilder hervorruft und manchmal Illusionen zu erregen beginnt und sogar die vegetativen Funktionen beeinflussen kann.[40] Diese Nachwirkung ist um so bedeutender, je intensiver die Vorstellung ihrerseits und je stärker deren Gefühlselement entwickelt ist. So wirkt die Vorstellung eines Gefühls, das dem unsrigen entgegengesetzt ist, in uns auf dieselbe Art und Weise wie das Gefühl, dessen Substitut es ist; es ist, als wäre es selbst in unser Bewußtsein eingedrungen. In der Tat hat sie die gleichen Anziehungskräfte, wenn diese auch weniger lebhaft sind. Sie neigt dazu, die gleichen Ideen zu erwecken, die gleichen Regungen und die gleichen Gefühle. Sie setzt also dem Spiel unseres persönlichen Gefühls einen Widerstand entgegen und schwächt es folglich, indem sie einen ganzen Teil unserer Energie in eine völlig andere Richtung zieht. Es ist, als hätte sich

40 Vgl. Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, frz. Übersetzung, Paris 1879, S. 270.

eine fremde Kraft in uns eingedrängt, die imstande ist, den freien Ablauf unseres psychischen Lebens zu verwirren. Darum kann sich keine Überzeugung, die unserer Überzeugung entgegengesetzt ist, in unserer Gegenwart äußern, ohne uns zu verwirren; denn indem sie in uns eindringt, befindet sie sich mit allem, was ihr dort begegnet, im Gegensatz und verursacht damit ein wahres Durcheinander. Solange der Konflikt nur zwischen abstrakten Ideen ausbricht, verursacht er natürlich keinen Schmerz, weil er nicht sehr tief geht. Die Region dieser Ideen ist zugleich die höchste und die oberflächlichste des Bewußtseins, und die Veränderungen, die sich dort ereignen, haben keine ausgedehnten Wirkungen und berühren uns daher nur schwach. Wenn es sich aber um eine Überzeugung handelt, die uns lieb ist, erlauben wir nicht – und können es gar nicht erlauben –, daß man ungestraft Hand an sie legt. Jede gegen sie gerichtete Beleidigung erzeugt eine mehr oder weniger heftige Gefühlsreaktion, die sich gegen den Angreifer wendet. Wir ereifern uns, wir entrüsten uns über ihn, wir sind ihm böse, und die derart erregten Gefühle können sich nur durch Handlungen Luft verschaffen: wir fliehen ihn, wir halten ihn auf Abstand, wir schließen ihn aus unserer Gesellschaft aus usw.

Zweifellos wollen wir damit nicht sagen, daß jede starke Überzeugung notwendigerweise unduldsam ist. Jede geläufige Beobachtung lehrt uns das Gegenteil. Aber dann neutralisieren äußere Ursachen jene Ursachen, deren Wirkungen wir eben analysiert haben. So kann es z. B. zwischen Gegnern eine allgemeine Sympathie geben, die ihre Gegnerschaft zurückhält und abschwächt. Aber dazu muß die Sympathie stärker sein als die Feindschaft, sonst könnte sie diese nicht überleben. Oder die beiden sich kampfbereit gegenüberstehenden Parteien verzichten auf den Kampf, wenn deutlich wird, daß er zu keinem Ende führt, und die Gegner begnügen sich mit ihrer jeweiligen Lage; sie dulden sich wechselseitig, weil keiner den anderen zerstören kann. Die gegenseitige Toleranz, die zuweilen Religionskriege abschließt, ist oftmals von dieser Art. Wenn der Gefühlskonflikt in all diesen Fällen nicht seine natürlichen Folgen nach sich zieht, so nicht darum, weil er sie nicht in sich trägt, sondern weil er daran gehindert wurde, sie hervortreten zu lassen.

Im übrigen sind diese Folgen so nützlich wie notwendig. Nicht

nur, daß sie jenen Ursachen mit Macht entstammen, die sie erzeugen, sie tragen auch dazu bei, diese weiterhin aufrechtzuerhalten. Alle diese heftigen Gefühle stellen in Wirklichkeit einen Appell an zusätzliche Kräfte dar, die dem angegriffenen Gefühl die Energie wiedergeben, die ihm der Widerspruch entzogen hat. Man hat manchmal behauptet, daß die Wut unnötig und nur eine zerstörerische Leidenschaft wäre, aber das heißt, sie nur von einer Seite zu sehen. In der Tat besteht sie aus einer Überreizung latenter und verfügbarer Kräfte, die unserem Gefühl zu Hilfe kommen, um der Gefahr zu begegnen, indem sie jene Kräfte verstärkt. Im Zustand des Friedens (wenn man so sagen darf) ist jenes Gefühl für den Kampf nicht genug gewappnet; es läuft also Gefahr zu unterliegen, wenn ihm nicht zum gegebenen Augenblick Leidenschaftsreserven zu Hilfe kommen. Die Wut ist nichts anderes als eine Mobilisation dieser Reserven. Es kann sogar vorkommen, daß die beschworene Hilfe den Bedarf übersteigt und die Auseinandersetzung die Wirkung hat, unsere Überzeugung noch zu verstärken, statt uns zu erschüttern.

Wir wissen aber, welchen Grad an Energie eine Überzeugung oder ein Gefühl alleine dadurch annehmen kann, daß sie von einer Gemeinschaft von Menschen geteilt wird, die miteinander in Beziehung stehen. Die Ursachen dieses Phänomens sind heute gut bekannt.[41] So wie gegensätzliche Bewußtseinszustände einander schwächen, so verstärken sich gleichläufige Bewußtseinszustände, indem sie sich austauschen. Während sich die ersten aufheben, addieren sich die zweiten. Wenn jemand in unserer Gegenwart eine Idee äußert, die auch wir haben, kommt die Vorstellung, die wir uns davon machen, zu unserer Idee hinzu, überlagert sie und vermischt sich mit ihr und vermittelt ihr ihre eigene Vitalität. Aus dieser Verschmelzung entsteht eine neue Idee, die die vorhergehenden aufsaugt und die folglich lebendiger ist, als jede einzelne getrennt genommen. Das ist der Grund, warum in Massenversammlungen eine Emotion eine derartige Gewalt erreichen kann; die Lebhaftigkeit, die sie in jedem Bewußtsein hervorruft, tönt im Bewußtsein aller wider. Es ist nicht einmal nötig, daß wir, allein bereits auf Grund unserer individuellen Natur, ein Kollektivgefühl empfinden, damit es in uns eine

41 Siehe Espinas, *Les sociétés animales*, Paris 1878, *passim*.

derartige Stärke erreicht; denn was wir ihm hinzufügen ist recht wenig. Es genügt, wenn wir nicht zu ablehnend eingestellt sind, damit es sich, von außen und mit der ihm aus seinen Quellen zufließenden Kraft auf uns eindringend, bei uns festsetzt. Da nun die Gefühle, die das Verbrechen verletzt, im Schoß jeder Gesellschaft die weitaus allgemeinsten kollektiven Gefühle sind, die es gibt, da sie überdies besonders heftige Zustände des allgemeinen Bewußtseins darstellen, ist es unmöglich, daß sie den Widerspruch dulden. Besonders wenn dieser Widerspruch nicht rein theoretisch ist, wenn er sich nicht nur in Worten äußert, sondern in Handlungen, bleibt uns, da er dann sein Maximum erreicht hat, nichts anderes übrig, als uns leidenschaftlich gegen ihn zu verwahren. Eine einfache Rückkehr zur gestörten Ordnung kann uns nicht genügen; wir brauchen eine gewalttätige Genugtuung. Die Kraft, an der sich das Verbrechen stößt, ist zu heftig, um mit allzu großer Mäßigung zu reagieren. Sie könnte es im übrigen gar nicht tun, ohne sich zu schwächen, denn nur dank der Intensität der Reaktion kann sie sich wieder erholen und denselben Grad der Energie erhalten.

Auf diese Weise kann man ein Merkmal dieser Reaktion erklären, das man oft als irrational bezeichnet hat. Es ist gewiß, daß hinter dem Begriff der Sühne der Gedanke an eine Genugtuung steht, die einer über uns stehenden, realen oder idealen Macht zugebilligt wird. Wenn wir die Unterdrückung des Verbrechens verlangen, dann wollen wir uns nicht persönlich rächen, sondern etwas Heiliges, das wir mehr oder weniger undeutlich als außerhalb und über uns stehend empfinden. Dieses Etwas begreifen wir je nach Zeit und Ort verschieden: Manchmal ist es eine einfache Idee wie die Moral oder die Pflicht; meistens stellen wir es uns in Form eines konkreten Einzelwesens oder mehrerer solcher Wesen vor: die Ahnen, die Gottheit. Das ist der Grund, warum das Strafrecht nicht nur seinem Ursprung nach wesentlich religiös ist, sondern noch immer ein bestimmtes Zeichen von Religiosität bewahrt. Denn die Taten, die es bestraft, scheinen Angriffe auf etwas Transzendentes zu sein, seien es nun Wesen oder Ideen. Genauso erklären wir uns, weshalb sie anscheinend eine Bestrafung erheischen, die über die einfache Wiedergutmachung hinausgeht, mit der wir uns bezüglich der Ordnung rein menschlicher Interessen begnügen.

Natürlich ist diese Vorstellung eine Illusion; selbstverständlich sind wir es, die sich in einem bestimmten Sinne rächen, die Genugtuung suchen, denn wir und nur wir allein haben jene beleidigten Gefühle. Aber diese Illusion ist notwendig. Da diese Gefühle aufgrund dieses kollektiven Ursprungs, ihrer Universalität, ihrer Dauerhaftigkeit, ihrer innewohnenden Intensität eine außerordentliche Kraft haben, unterscheiden sie sich radikal vom übrigen Bewußtsein, dessen Zustände viel schwächer sind. Sie beherrschen uns, sie haben sozusagen etwas Übermenschliches, und zu gleicher Zeit binden sie uns an Objekte, die außerhalb unseres zeitlichen Lebens liegen. Sie erscheinen in uns deshalb wie das Echo einer Kraft, die uns fremd ist und die überdies sehr viel stärker ist als wir. Wir sind daher gezwungen, diese Gefühle aus uns herauszuprojizieren und auf irgendein äußeres Objekt zu beziehen, das mit ihnen in einem Zusammenhang steht. Heute weiß man, wie diese partiellen Entfremdungen der Persönlichkeit zustande kommen. Diese Wahnvorstellung ist so unvermeidlich, daß sie in ganz verschiedener Form entsteht, sobald es ein repressives System gibt. Denn wäre es anders, dürfte es in uns nur Kollektivgefühle mäßiger Intensität geben, und in diesem Fall gäbe es keine Strafe mehr. Wird man sagen, daß sich der Irrtum von selbst auflöst, wenn sich die Menschen seiner bewußt würden? Obwohl wir genau wissen, daß die Sonne eine ungeheure Kugel ist, sehen wir sie trotzdem immer nur als eine zollbreite Scheibe. Der Verstand kann uns lehren, unsere Eindrücke zu interpretieren; ändern kann er sie nicht. Im übrigen ist der Irrtum nur ein partieller. Da diese Gefühle Kollektivgefühle sind, sind nicht wir es, die sie in uns repräsentieren, sondern die Gesellschaft. Indem wir sie rächen, rächen wir die Gesellschaft und nicht uns selber; diese aber steht über dem Individuum. Zu Unrecht also hat man aus dem quasi-religiösen Charakterzug der Sühne eine Art parasitäre und überflüssige Einrichtung zu machen versucht. Ganz im Gegenteil dazu stellt er ein integrales Element jeder Strafe dar. Zweifellos bringt er deren Natur nur metaphorisch zum Ausdruck, aber die Metapher ist nicht ohne Wahrheit.

Andrerseits ist es verständlich, daß die Strafreaktion nicht in allen Fällen einheitlich ist, weil die Gefühle, die sie bestimmen, nicht immer die gleichen sind. Sie sind nämlich mehr oder weni-

ger lebhaft, je nach der Lebhaftigkeit des verletzten Gefühles und nach der Schwere der erlittenen Kränkung. Ein starker Bewußtseinszustand reagiert heftiger als ein schwacher und zwei gleichstarke reagieren ungleich, je nachdem, ob ihnen mehr oder weniger kraftvoll widersprochen wird. Diese Unterschiede entstehen notwendigerweise; außerdem sind sie nützlich, denn es ist gut, wenn der Kraftaufwand im Verhältnis zur Größe der Gefahr steht. Wäre er zu schwach, so wäre er ungenügend; wäre er zu heftig, so bedeutete er eine Verschwendung. Da die Schwere der kriminellen Handlung in Abhängigkeit zu ebendiesen Faktoren variiert, stellt sich somit die Proportionalität, die man überall zwischen dem Verbrechen und der Strafe beobachten kann, mit mechanischer Spontaneität her, ohne daß gelehrte Berechnungen dafür nötig wären. Was die Abstufungen der Verbrechen erzeugt, erzeugt auch die Abstufungen der Strafen; folglich müssen sich die beiden Stufenleitern entsprechen, und diese notwendige Entsprechung ist zugleich auch nützlich.

Was den sozialen Charakter dieser Reaktion betrifft, so stammt er aus der sozialen Natur der verletzten Gefühle. Weil diese im Bewußtsein eines jeden anzutreffen sind, erregt das Vergehen bei allen, die Zeuge geworden sind oder die davon gehört haben, die gleiche Ablehnung. Alle Welt ist betroffen, und folglich setzt sich alle Welt gegen den Angriff zur Wehr. Dabei ist die Reaktion nicht nur allgemein, sie ist auch kollektiv, was nicht das gleiche ist. Sie entsteht nicht isoliert in jedem einzelnen, sondern mit einer im übrigen fallweise veränderlichen Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Denn so, wie sich die entgegengesetzten Gefühle abstoßen, ziehen sich die ähnlichen Gefühle an, und das um so stärker, je intensiver sie sind. Da der Widerspruch eine sie in Aufregung versetzende Gefahr ist, verstärkt er ihre Anziehungskraft. Niemals empfindet man so sehr das Bedürfnis, seine Mitbürger zu sehen, als in der Fremde; niemals fühlt sich der Gläubige so sehr zu seinen Mitgläubigen hingezogen als in Zeiten der Verfolgung. Zweifellos lieben wir zu jeder Zeit die Gesellschaft derer, die so denken und fühlen wie wir. Aber wir suchen sie mit Leidenschaft und nicht nur mit Vergnügen nach Auseinandersetzungen, in denen unser gemeinsamer Glaube heftig bekämpft worden ist. Das Verbrechen bringt also das Bewußtsein aller

ehrbaren Leute enger zusammen und verdichtet sie. Man braucht nur zu sehen, wie es, besonders in einer kleinen Stadt, zugeht, wenn sich ein Moralskandal ereignet hat. Man bleibt auf der Straße stehen, man besucht sich, man trifft sich an bestimmten Orten, um über das Ereignis zu reden, und man empört sich gemeinsam. Aus allen diesen einander ähnlichen Eindrücken, die ausgetauscht werden, aus all den verschiedenen Zornesausbrüchen entsteht ein je nach Fall mehr oder weniger bestimmter einheitlicher Zorn, der der Zorn eines jeden ist, ohne deshalb ein ganz persönlicher zu sein; der öffentliche Zorn.
Im übrigen ist nur er von Nutzen. Denn in der Tat: Die Gefühle, die daran beteiligt sind, holen ihre ganze Kraft aus der Tatsache, daß sie aller Welt gemeinsam sind; sie sind kraftvoll, weil sie unbestritten sind. Der besondere Respekt, dessen sie sich erfreuen, liegt darin, daß sie allgemein respektiert werden. Das Verbrechen ist aber nur möglich, wenn dieser Respekt nicht wirklich universell ist. Folglich impliziert das Verbrechen, daß sie nicht absolut kollektiv sind und daß es diese Einstimmigkeit untergräbt, die die Quelle ihrer Autorität ist. Wenn sich also, sobald ein Verbrechen geschieht, die Individuen, deren Bewußtsein es verletzt hat, nicht vereinigen, um sich gegenseitig zu bezeugen, daß sie in Kommunikation bleiben und daß dieser besondere Fall eine Anomalie ist, so würde es nicht ausbleiben können, daß sie auf die Dauer erschüttert würden. Sie müssen sich stärken und gegenseitig versichern, daß sie noch immer im Einklang stehen. Das einzige Mittel hierfür ist die gemeinsame Reaktion. Mit einem Wort: Da es das gemeinsame Bewußtsein ist, das verletzt worden ist, muß es auch genau dieses gemeinsame Bewußtsein sein, das Widerstand leistet, und folglich muß der Widerstand ein kollektiver sein.

Wir müssen noch erklären, warum er sich organisiert.
Dieser Tatbestand kann erklärt werden, wenn man feststellt, daß die organisierte Bestrafung nicht im Gegensatz zur diffusen Bestrafung steht, sondern sich hiervon nur graduell unterscheidet: Die Bestrafung ist im ersten Fall einheitlicher. Nun drücken die größere Intensität und die bestimmtere Natur der Gefühle, welche die eigentliche Strafe rächt, jene vollkommenere Einheitlichkeit ganz zwanglos aus. Wenn der in Abrede gestellte Bewußt-

seinszustand schwach ist oder nur schwach verneint wird, kann er nur eine schwache Konzentration des verletzten Bewußtseins erzeugen; ist er dagegen stark, ist die Verletzung schwerwiegend, dann vereinigt sich die ganze davon betroffene Gruppe angesichts der Gefahr und zieht sich sozusagen in sich selbst zusammen. Man begnügt sich nicht mehr damit, Eindrücke auszutauschen, wenn man Gelegenheiten dazu findet, sich hier oder dort zufälliger- oder bequemerweise zu begegnen, sondern die Aufregung, die von einem zum anderen übergeht, stößt alle, die sich gleichen, mit Gewalt zueinander und vereinigt sie am gleichen Ort. Diese materielle Verfestigung der Gruppe erlaubt die gegenseitige Durchdringung der Geister und erleichtert alle Bewegungen des Ganzen. Die Gefühlsreaktionen, die sich in jedem Bewußtsein abspielen, haben so die beste Gelegenheit, sich zu vereinigen. Wären sie indessen in Quantität oder in Qualität zu verschieden, dann wäre eine vollkommene Verschmelzung zwischen diesen zum Teil heterogenen und irreduziblen Elementen unmöglich. Wir wissen aber, daß die Gefühle, die sie bestimmen, sehr eindeutig sind und folglich auch sehr uniform. Sie haben also an der gleichen Einheitlichkeit teil und können sich folglich ganz natürlich ineinander verlieren und zu einer einzigen Resultante mischen, die sie ersetzt und damit nicht länger aus jedem einzelnen, sondern aus dem derart gebildeten sozialen Körper erwächst.

Viele Tatsachen scheinen zu beweisen, daß dies historisch der Ursprung der Strafe war. In der Tat wissen wir, daß die ganze Volksversammlung ursprünglich als Gericht diente. Selbst wenn wir uns auf Beispiele stützen, die wir weiter oben aus dem Pentateuch[42] zitiert haben, dann wird man daraus ersehen, daß es sich so zugetragen hat, wie wir es beschrieben haben. Sobald die Nachricht von einem Verbrechen bekanntgeworden ist, versammelte sich das Volk, und die Reaktion erfolgte einheitlich, obwohl die Strafe nicht vorbestimmt ist. In gewissen Fällen führte sogar das Volk in seiner Gesamtheit den Richtspruch selbst aus, sobald er gefällt worden war.[43] Von dem Augenblick an, da sich

42 Vgl. weiter oben, S. 145, und Fußnote 36.

43 Vgl. Thonissen, *Études*, I, S. 30 und 232. – Die Zeugen eines Verbrechens spielten manchmal eine hervorragende Rolle bei der Vollstrekkung des Todesurteils.

die Versammlung in der Person eines Führers verkörperte, wurde dieser ganz oder zum Teil zum Organ der Strafreaktion, und deren Organisation vollzog sich gemäß den allgemeinen Gesetzen einer jeden organischen Entwicklung.
Die Natur der Kollektivgefühle gibt also über die Strafe und folglich über das Verbrechen Auskunft. Und erneut kann man feststellen, daß die Macht zur Reaktion, über die die Regierungsorgane verfügen, wenn sie einmal eingesetzt sind, nur eine Ausstrahlung der Macht ist, die diffus in der Gesellschaft verteilt ist, da sie dort ihren Ursprung genommen hat. Die eine ist nur der Widerschein der anderen; die Ausdehnung der ersten verändert sich gemäß der Ausdehnung der zweiten. Fügen wir noch hinzu, daß die Institution dieser Macht dazu dient, das allgemeine Bewußtsein aufrechtzuerhalten. Denn es würde sich abschwächen, wenn das Organ, das es repräsentiert, nicht am Respekt teilhätte, den es einflößt, und an der besonderen Autorität, die es ausübt. Dieses Organ kann aber nur dann daran teilhaben, wenn alle Handlungen, die es verletzen, genauso zurückgewiesen und bekämpft werden wie jene, die das Kollektivbewußtsein verletzen, selbst dann, wenn dieses davon gar nicht direkt berührt wird.

IV

So hat die Analyse der Strafe unsere Definition des Verbrechens bestätigt. Auf induktivem Weg haben wir festzustellen vermocht, daß es im wesentlichen aus einer Handlung besteht, die den starken und bestimmten Überzeugungen des allgemeinen Bewußtseins widerspricht. Wir haben gesehen, daß sich alle Merkmale der Strafe aus dieser Natur des Verbrechens herleiten. Deshalb drücken die Regeln, die das gemeinsame Bewußtsein sanktioniert, die wesentlichsten sozialen Ähnlichkeiten aus.
Damit wird sichtbar, welche Art von Solidarität das Strafrecht symbolisiert. Es ist in der Tat allgemein bekannt, daß es einen sozialen Zusammenhalt gibt, dessen Ursache in einer bestimmten Übereinstimmung des Bewußtseins aller einzelnen Individuen mit einem gemeinsamen Typ liegt, der nichts anderes ist als der psy-

chische Typ der Gesellschaft. Unter diesen Bedingungen werden nicht nur alle Mitglieder der Gruppe einzeln untereinander angezogen, weil sie sich gleichen, sondern sie sind auch daran gebunden, was die Existenzbedingung dieses Kollektivtyps ausmacht, d. h. an die Gesellschaft, die sie durch ihre Vereinigung bilden. Nicht nur, daß einander die Bürger eher lieben und suchen als Ausländer, sondern sie lieben auch ihr Vaterland. Sie sind mit ihm einverstanden, wie sie mit sich selbst einverstanden sind; sie halten zu ihm, auf daß es dauert und blüht, weil ohne das Vaterland ein ganzer Teil ihres psychischen Lebens in seinem Funktionieren behindert wäre. Umgekehrt liegt der Gesellschaft daran, daß sie alle diese fundamentalen Ähnlichkeiten aufweisen, weil dies eine Bedingung ihres Zusammenhaltes darstellt. Wir haben zwei Bewußtseinsweisen in uns: die eine enthält Zustände, die nur jedem von uns eigen sind und die uns charakterisieren, während die der anderen jedem Mitglied der Gesellschaft gemeinsam sind.[44] Die erste stellt nur unsere individuelle Persönlichkeit dar und konstituiert diese; die zweite stellt den Kollektivtyp dar und folglich die Gesellschaft, ohne die er nicht existieren würde. Wenn ein Element der letzteren unser Verhalten bestimmt, dann geschieht das nicht im Hinblick auf unser persönliches Interesse, sondern wir verfolgen kollektive Ziele. Obwohl sich die beiden Bewußtseinsformen unterscheiden, sind sie dennoch aneinander gebunden, denn sie bilden zusammen nur ein Bewußtsein und haben zusammen nur ein einziges und gleiches organisches Substrat. Sie sind also solidarisch. Daraus folgt eine Solidarität *sui generis*, die, aus Ähnlichkeiten erwachsend, das Individuum direkt an die Gesellschaft bindet. Im nächsten Kapitel werden wir ausführlich zeigen, warum wir sie mechanische Solidarität nennen. Diese Solidarität besteht nicht nur aus einer allgemeinen und unbestimmten Anbindung des Individuums an die Gruppe, sondern sie harmonisiert auch die Einzelheiten der Bewegungen. Da diese kollektiven Bewegungen tatsächlich überall die gleichen

44 Um diese Darstellung zu vereinfachen, nehmen wir an, daß das Individuum nur einer Gesellschaft angehört. Natürlich sind wir Teil mehrerer Gruppen, und wir besitzen folglich mehrere Kollektivbewußtseinszustände. Diese Komplizierung ändert aber nichts an dem Zusammenhang, den wir festzuhalten versuchen.

sind, erzeugen sie überall die gleichen Wirkungen. Jedesmal, wenn diese auftreten, bewegen sich die Willensakte folglich spontan und gemeinsam in die gleiche Richtung.
Das Strafrecht drückt genau diese Solidarität aus, wenigstens in dem, was sie an Vitalem hat. Die Handlungen, die es verbietet und die es als Verbrechen qualifiziert, sind von zweierlei Art: entweder es manifestiert sich in ihnen eine allzu nachdrückliche Unähnlichkeit zwischen dem betreffenden Akteur und dem kollektiven Typus oder sie verletzen das Organ des gemeinsamen Bewußtseins. In beiden Fällen ist die Macht, die durch das Verbrechen verletzt wurde und die es unterdrückt, somit die gleiche. Sie ist das Ergebnis der wesentlichsten sozialen Ähnlichkeiten, und sie hat die Wirkung, den sozialen Zusammenhalt, der aus diesen Ähnlichkeiten entspringt, aufrechtzuerhalten. Diese Kraft beschützt das Strafrecht gegen jede Schwächung, indem es von jedem von uns ein Minimum an Ähnlichkeiten verlangt, ohne die das Individuum eine Bedrohung für die Einheit des Sozialkörpers bedeuten würde, und indem es uns zugleich zum Respekt gegenüber dem Symbol zwingt, das diese Ähnlichkeiten ausdrückt, zusammenfaßt und zugleich garantiert.
So kann man erklären, warum so oft Handlungen als kriminell eingestuft und als solche bestraft wurden, ohne daß sie an sich für die Gesellschaft schädlich gewesen wären. Wie der individuelle Typ hat sich auch der kollektive Typ tatsächlich unter dem Einfluß von ganz verschiedenen Ursachen und sogar infolge ausgesprochen zufälliger Begegnungen gebildet. Als Ergebnis einer historischen Entwicklung trägt er die Spuren aller möglichen Umstände, denen die Gesellschaft in ihrer Geschichte begegnet ist. Es wäre also ein Wunder, wenn alles, was er impliziert, auf ein nützliches Ziel ausgerichtet wäre. Es kann gar nicht anders sein, als daß nicht mehr oder weniger zahlreiche Elemente eingedrungen sind, die überhaupt keinen Bezug zur sozialen Nützlichkeit haben. Unter den Neigungen und Tendenzen, die das Individuum von seinen Vorfahren ererbt oder im Verlauf seines Lebens ausgebildet hat, sind bestimmt viele, die zu nichts wert sind, oder die es mehr kosten, als sie ihm einbringen. Natürlich werden sie in ihrer Mehrheit nicht schädlich sein, denn der Mensch könnte sonst nicht leben. Aber einige bleiben erhalten, ohne nützlich zu sein, und selbst diejenigen, deren Dienste am unbestreitbarsten

sind, haben oft eine Intensität, die in keinem Verhältnis zu ihrer Nützlichkeit steht, weil sie ihnen zum Teil aus anderen Ursachen erwachsen ist. Dies gilt selbst für die kollektiven Leidenschaften. Alle Handlungen, die sie verletzen, sind nicht an sich gefährlich, oder sie sind es zumindest nicht in dem Maße, in dem sie verworfen werden. Trotzdem ist die Mißbilligung, die man ihnen entgegenbringt, nicht grundlos; denn welches auch der Ursprung dieser Gefühle ist: sind sie erst einmal Teil des Kollektivtyps und zumal eines seiner wesentlichen Elemente, dann erschüttert alles, was dazu beiträgt, sie zu erschüttern, zugleich den sozialen Zusammenhalt und schädigt die Gesellschaft. Ihre Entstehung war in keiner Weise nützlich; aber nachdem sie einmal überdauert haben, müssen sie trotz ihrer Irrationalität notwendigerweise weiterbestehen. Darum ist es im allgemeinen gut, daß die Handlungen, die sie verletzen, nicht geduldet werden. Abstrakt gedacht, kann man zweifellos beweisen, daß es keinen Grund gibt, weshalb eine Gesellschaft eine an sich harmlose Handlung verbieten sollte, wie jene, dieses oder jenes Fleisch zu essen. Wenn aber der Abscheu vor dieser Nahrung zum integralen Bestandteil des gemeinsamen Bewußtseins geworden ist, kann er sich nicht mehr verlieren, ohne daß das soziale Band gelockert wird, und das fühlt verschwommen jedes gesunde Bewußtsein.[45]

Genauso ist es mit der Strafe. Obwohl sie aus einer rein mechanischen Reaktion, aus leidenschaftlichen und zum größten Teil unbedachten Regungen herrührt, spielt sie dennoch eine nützliche Rolle. Nur besteht diese Rolle nicht darin, was man ihr gewöhnlich unterstellt. Sie dient nicht oder nur sehr zweitrangig dazu, den Schuldigen zu korrigieren oder mögliche Nachahmer einzuschüchtern. In beiderlei Hinsicht ist ihre Wirksamkeit zu

45 Das heißt aber nicht, daß man eine Strafregel beibehalten müsse, weil sie zu einem bestimmten Zeitpunkt irgendeinem Kollektivgefühl entsprochen hat. Sie hat nur Daseinsberechtigung, wenn dieses Gefühl noch lebendig und kraftvoll ist. Ist es verschwunden oder abgeschwächt, dann ist nichts so müßig und nichts so schlecht, als es künstlich und mit Gewalt am Leben erhalten zu wollen. Es kann sogar vorkommen, daß man eine Praxis bekämpfen muß, die gemeinsam war, es aber nicht mehr ist, und sich nun einer neuen und notwendigen Praxis widersetzt. Aber es ist nicht unsere Aufgabe, diese kasuistische Frage zu behandeln.

Recht zweifelhaft und auf alle Fälle mäßig. Ihre wirkliche Funktion ist es, den sozialen Zusammenhalt aufrechtzuerhalten, indem sie dem gemeinsamen Bewußtsein seine volle Lebensfähigkeit erhält. Würde dieses derart kategorisch verneint, verlöre es notwendigerweise seine Kraft, wenn nicht eine leidenschaftliche Reaktion der Gemeinschaft diesen Verlust kompensieren würde, und es resultierte daraus eine Lockerung der sozialen Solidarität. Es muß sich also in dem Augenblick mit Nachdruck behaupten, da ihm widersprochen wird, und das einzige Mittel, um sich zu behaupten, besteht darin, vermittels eines authentischen Aktes, der nur darin bestehen kann, dem Täter Schmerzen zuzufügen, der einhelligen Ablehnung, die das Verbrechen auch weiterhin hervorrufen wird, Ausdruck zu verleihen. Dieser Schmerz ist demnach ein notwendiges Ergebnis der Ursachen, die ihn hervorbringen, und somit keine willkürliche Grausamkeit. Er ist das Zeichen dafür, daß die Kollektivgefühle noch immer kollektiv sind, daß der Einklang der Geister im selben Glauben gänzlich unangetastet geblieben ist, und daß er damit das Übel wiedergutmacht, das das Verbrechen der Gesellschaft zugefügt hat. Dies erklärt, warum man mit Recht sagen kann, daß der Verbrecher im Verhältnis zu seinem Verbrechen leiden muß, und warum Theorien, die der Strafe jeden Sühnecharakter absprechen, vielen die soziale Ordnung umzustürzen scheinen. In der Tat könnten diese Doktrinen nur in einer Gesellschaft angewendet werden, in der das gemeinsame Bewußtsein fast gänzlich aufgelöst wäre. Ohne diese notwendige Sühne könnte das, was man das Moralbewußtsein nennt, nicht erhalten werden. Man kann also ohne Paradoxie behaupten, daß die Strafe in erster Linie dafür bestimmt ist, auf die ehrenwerten Leute zu wirken. Denn da sie dazu dient, die Wunden zu heilen, die den Kollektivgefühlen beigebracht worden sind, kann sie diese Rolle nur dort erfüllen, wo diese Gefühle existieren, und in dem Maß, in dem sie lebendig sind. Zweifellos kann sie, indem sie bei den bereits gefährdeten Geistern eine neuerliche Schwächung der Kollektivseele verhindert, eine Zunahme der Übergriffe verhüten. Aber dieses, im übrigen nützliche, Ergebnis ist nur eine spezifische Nebenwirkung. Mit einem Wort: Um sich eine genaue Idee von der Strafe zu machen, muß man die beiden entgegengesetzten Theorien verknüpfen, die man über sie aufgestellt hat: die Theorie, die in ihr

eine Sühne sieht, und die Theorie, die aus ihr eine Waffe der sozialen Verteidigung macht. Es ist tatsächlich gewiß, daß es ihre Funktion ist, die Gesellschaft zu schützen; sie kann dies aber nur, weil sie Sühnecharakter hat. Wenn sie andrerseits Sühnecharakter haben soll, dann nicht, weil der Schmerz aufgrund welcher mystischer Eigenschaften auch immer den Fehler wiedergutmacht, sondern weil sie diese sozial nützliche Wirkung nur unter genau dieser einzigen Bedingung haben kann.[46]

Aus diesem Kapitel geht hervor, daß es eine soziale Solidarität gibt, die darauf zurückzuführen ist, daß eine gewisse Anzahl von Bewußtseinszuständen allen Mitgliedern einer und derselben Gesellschaft gemeinsam ist. Das Strafrecht ist ihr materieller Ausdruck, wenigstens in ihrem wesentlichsten Umfang. Ihr Anteil an der allgemeinen Integration der Gesellschaft hängt natürlich vom mehr oder weniger großen Umfang des sozialen Lebens ab, das das gemeinsame Bewußtsein umfaßt und regelt. Je verschiedenere Beziehungen es gibt, in denen dieses Bewußtsein seine Wirkung entfaltet, desto mehr Verbindungen entstehen aus ihm, die das Individuum an die Gruppe fesseln; um so mehr hängt folglich der soziale Zusammenhalt von dieser Ursache ab und trägt deren Stempel. Andrerseits aber ist die Zahl dieser Beziehungen ihrerseits proportional zur Zahl der Strafregeln. Wenn wir feststellen, welchen Anteil das Strafrecht innerhalb des Justizapparats hat, dann messen wir zugleich die relative Wichtigkeit dieser Solidarität. Gehen wir auf diese Art vor, so berücksichtigen wir zwar bestimmte Elemente des Kollektivbewußtseins, die wegen ihrer geringeren Energie oder wegen ihrer Unbestimmtheit dem Strafrecht fremd geblieben sind, nicht, obgleich sie dazu beitragen mögen, die soziale Harmonie zu sichern, nämlich diejenigen, die einfach durch diffuse Strafen gesichert werden. Dasselbe gilt aber auch für andere Teile des Rechts. Es gibt keinen Teil des Rechts, der nicht durch die Sitten ergänzt würde, und da es keinen Grund

46 Wenn wir sagen, daß die Strafe in ihrer vorliegenden Form ihre Daseinsberechtigung hat, so meinen wir damit nicht, daß sie vollkommen sei und nicht verbessert werden könnte. Es ist im Gegenteil nur zu deutlich, daß sie, weil sie zum größten Teil das Ergebnis rein mechanischer Ursachen ist, nur sehr unvollkommen für ihre Rolle geeignet sein kann. Es handelt sich nur um eine grobe Rechtfertigung.

zur Annahme gibt, daß die Beziehung zwischen dem Recht und den Sitten in diesen verschiedenen Sphären nicht die gleiche wäre, so läuft man mit dieser Nachlässigkeit keine Gefahr, die Ergebnisse unseres Vergleichs zu verfälschen.

Die Solidarität, die sich der Arbeitsteilung verdankt, oder die organische Solidarität

I

Die Natur der restitutiven Sanktion genügt, um zu zeigen, daß die soziale Solidarität, die diesem Recht entspricht, von ganz anderer Art ist.

Diese Strafe zeichnet sich dadurch aus, daß sie keinen Sühnecharakter hat, sondern sich auf eine einfache *Wiederherstellung* des ursprünglichen Zustands beschränkt. Ein Leiden, das seinem Vergehen proportional wäre, wird dem, der das Recht verletzt oder verkannt hat, nicht aufgezwungen. Er wird einfach verurteilt, sich ihm zu unterwerfen. Wenn schon eine vollendete Tatsache geschaffen wurde, stellt sie der Richter wieder her, so wie sie hätte sein sollen. Er spricht Recht, er verhängt keine Strafen. Der Schadenersatz hat keinen Strafcharakter. Er ist nur ein Mittel, auf das Vergangene zurückzukommen, um es möglichst in seiner normalen Form wiederherzustellen. Tarde hat zwar geglaubt, in der Verurteilung zur Erstattung der Kosten eine Art Zivilstrafrecht sehen zu müssen, weil sie immer zu Lasten der Partei gehe, die unterlegen ist.[1] Unterstellt man aber diesen Sinn, dann hat das Wort nur mehr einen bildlichen Wert. Damit eine Strafe vorläge, müßte zum mindesten irgendein Verhältnis zwischen der Bestrafung und dem Vergehen bestehen; dazu wäre aber notwendig, daß die jeweilige Schwere des Vergehens ernsthaft festgelegt würde. Nun zahlt aber derjenige, der den Prozeß verliert, die Kosten, selbst wenn seine Absichten rein gewesen wären, selbst wenn er nur aus Unkenntnis schuldig wäre. Die Gründe für diese Regel scheinen also andere zu sein: Vorausgesetzt, daß das Recht nicht umsonst gesprochen wird, erscheint es angemessen, daß die Gebühren von dem getragen werden, der sie verursacht hat. Im übrigen ist es möglich, daß die Aussicht auf diese Kosten den

1 Tarde, *La criminalité comparée*, Paris 1886, S. 113.

verwegenen Kläger zurückhält; aber das genügt nicht, um daraus eine Strafe zu machen. Die Furcht vor dem Ruin, die der Faulheit oder der Nachlässigkeit gewöhnlich folgt, kann den Kaufmann aktiv und fleißig machen, und trotzdem ist der Ruin nicht im eigentlichen Sinn des Wortes die Strafe für seine Fehler.
Der Verstoß gegen diese Regeln wird nicht einmal mit einer diffusen Strafe belegt. Der Kläger, der seinen Prozeß verloren hat, wird nicht gebrandmarkt, seine Ehre ist nicht befleckt. Wir können uns sogar vorstellen, daß diese Regeln anders sein können als sie sind, ohne daß uns das erregen würde. Der Gedanke, daß man Morde gestatten könnte, würde uns empören; aber wir akzeptieren sehr wohl, daß das Erbrecht verändert werden sollte, und viele sind sogar der Ansicht, daß man es abschaffen könne. Wenigstens handelt es sich um eine Frage, über die man diskutieren kann. Genauso pflichten wir mühelos bei, daß das Recht auf Dienstleistungen oder Nutznießung anders gefaßt, daß die Verpflichtungen des Käufers und des Verkäufers anders festgelegt und die Verwaltungsfunktionen nach anderen Prinzipien verteilt sein könnten. Da diese Vorschriften keinem Gefühl in uns entsprechen, und da wir im allgemeinen wissenschaftlich ihre Ursachen nicht kennen, weil diese Wissenschaft noch nicht existiert, schlugen sie bei den meisten von uns keine Wurzeln. Natürlich gibt es Ausnahmen. Der Gedanke ist uns unerträglich, daß ein Vertrag, der sittenwidrig ist oder unter Gewalt oder mit Arglist zustande gekommen ist, die Vertragspartner binden könne. Auch erweist sich die öffentliche Meinung, wenn sie derartigen Fällen gegenübersteht, als weit weniger unberührt, als wir eben sagten, und verschärft durch ihren Tadel die rechtliche Sanktion. Das kommt daher, daß die verschiedenen Bereiche des moralischen Lebens nicht starr voneinander getrennt sind; sie gehen im Gegenteil ineinander über, und folglich gibt es Grenzbereiche, in denen sich verschiedene Charakterzüge gleichzeitig finden. Trotzdem bleibt der obige Satz in der großen Mehrheit der Fälle wahr. Das ist der Beweis, daß die Regeln der restitutiven Sanktion entweder gar nicht am Kollektivbewußtsein teilhaben oder nur schwach ausgebildet sind. Das Strafrecht entspricht dem Herzen und dem Zentrum des gemeinsamen Bewußtseins. Die rein moralischen Regeln bilden hierbei schon einen weniger zentralen Teil. Das Erstattungsrecht endlich hat seinen Ursprung in

der Peripherie und dehnt sich weit darüber hinaus. Je mehr es wirklich es selbst wird, desto entfernter liegt es.
Diese Eigenschaft äußert sich auch durch die Art, wie sie funktioniert. Während das Strafrecht dahin neigt, in der Gesellschaft diffus zu bleiben, werden für das Erstattungsrecht ständig Sonderorgane geschaffen: Konsulargerichte, gewerbliche Schiedsgerichte, administrative Gerichte aller Art. Selbst in seinem allgemeinsten Teil, im Zivilrecht, tritt es nur dank eigener Funktionäre in Erscheinung: Richter, Rechtsanwälte usw., die zu dieser Rolle aufgrund einer Sonderausbildung befähigt sind.
Obwohl aber diese Regeln mehr oder weniger außerhalb des Kollektivbewußtseins liegen, interessieren sie dennoch nicht nur die einzelnen Individuen. Denn wenn es so wäre, dann hätte das Erstattungsrecht nichts Gemeinsames mit der sozialen Solidarität, denn die Beziehungen, die es regelt, würden nur die Individuen untereinander verbinden, ohne sie an die Gesellschaft zu binden. Diese Beziehungen wären einfache Ereignisse des privaten Lebens, wie z. B. Freundschaftsbeziehungen. Es stimmt aber nicht, daß die Gesellschaft in diesen Sphären des Rechtslebens nicht anwesend wäre. Natürlich interveniert sie im allgemeinen nicht von sich aus und aus eigenem Anlaß; sie muß von den Interessenten dazu aufgefordert werden. Aber selbst wenn sie erst herausgefordert werden muß, bleibt ihr Eingriff gleichwohl der wesentliche Antrieb des Mechanismus, da sie allein ihn in Bewegung setzen kann. Ausschließlich sie spricht vermittels ihrer Vertretungsorgane Recht.

Trotzdem hat man behauptet, daß diese Rolle nichts rein Soziales habe, sondern darauf beschränkt bliebe, die privaten Interessen zu versöhnen; daß folglich jeder einzelne sie erfüllen könne, und daß es einzig aus Bequemlichkeitsgründen geschähe, wenn die Gesellschaft diese Rolle übernähme. Aber es gibt nichts Falscheres, als aus der Gesellschaft eine Art Oberschiedsgericht zwischen den Parteien zu machen. Wenn man sie zur Intervention bewegt, dann nicht, um individuelle Interessen zum Einklang zu bringen; sie sucht nicht danach, welches die vorteilhafteste Lösung für die Gegenspieler ist, und sie bietet ihnen keinen Kompromiß an; sondern sie wendet die allgemeinen und herkömmlichen Regeln des Rechts auf den besonderen Fall an, der ihr unter-

breitet wird. Nun ist aber das Recht hauptsächlich eine soziale Angelegenheit, und es hat ein ganz anderes Ziel als das Interesse der Kläger. Der Richter, der eine Scheidungsklage untersucht, beschäftigt sich nicht damit zu erfahren, ob diese Trennung für die Ehegatten wirklich wünschenswert ist, sondern ob die Gründe, die angeführt werden, einer der vom Gesetz vorgesehenen Kategorien angehören.

Um die Bedeutung des gesellschaftlichen Handelns richtig abschätzen zu können, darf man es nicht nur in dem Augenblick beobachten, in dem die Sanktion angewendet oder das gestörte Verhältnis wiederhergestellt wird, sondern man muß es auch dort untersuchen, wo dieses Verhältnis zuallererst zustande kommt.

Es ist in der Tat nötig, sowohl um zahlreiche durch dieses Recht geregelte juridische Beziehungen zu begründen als auch zu verändern, die die Zustimmung der Interessenten weder schaffen noch ändern kann. Dabei handelt es sich vor allem um Beziehungen, die den Stand der Personen betreffen. Obwohl die Ehe ein Vertrag ist, können ihn die Ehegatten weder nach Belieben abschließen noch auflösen. Dasselbe gilt für alle anderen familiären Beziehungen und natürlich in verstärktem Maß für alle jene, die das Verwaltungsrecht regelt. Zwar können rein vertragliche Pflichten allein durch Zustimmung der Vertragspartner geschlossen und gelöst werden. Man darf aber nicht vergessen, daß der Vertrag, wenn er eine bindende Kraft besitzt, diese der Gesellschaft verdankt. Wenn wir annehmen, daß sie die vertraglichen Pflichten nicht sanktionieren würde, dann wären sie nur einfache Versprechen, die keine moralische Autorität mehr haben.[2] Jeder Vertrag setzt also voraus, daß hinter den vertragschließenden Parteien die Gesellschaft steht, die einzugreifen bereit ist, um den von diesen Parteien eingegangenen Verpflichtungen Respekt zu verschaffen. Daher leiht sie diese verpflichtende Kraft nur Verträgen, die selbst wieder einen sozialen Wert haben, d. h. die den Regeln des Rechts entsprechen. Wir können sogar manchmal beobachten, daß ihre Intervention noch positiver ist. Sie steht also hinter allen Beziehungen, die das Erstattungsrecht bestimmt, sogar hinter jenen, die als völlig privat erscheinen, und ihre An-

2 Und noch diese moralische Autorität kommt von den Sitten, d. h. von der Gesellschaft.

wesenheit ist, selbst wenn sie, wenigstens normalerweise, nicht empfunden wird, dabei nicht weniger wesentlich.[3]

Da die Regeln der restitutiven Sanktion dem gemeinsamen Bewußtsein fremd sind, gehören die Beziehungen, die sie bestimmen, nicht zu jenen, die unterschiedslos jeden einzelnen berühren, d. h. sie entstehen unmittelbar zwischen den begrenzten und speziellen Parteien der Gesellschaft, die sie miteinander verbinden, und nicht zwischen dem Individuum und der Gesellschaft. Da diese aber andrerseits in diesen Beziehungen nicht abwesend ist, ist sie gezwungenermaßen mehr oder weniger direkt an diesen interessiert und fühlt deren Auswirkungen. Je nach der Lebhaftigkeit, mit der sie diese empfindet, greift sie mehr oder weniger rasch und mehr oder weniger aktiv vermittels der Sonderorgane, die mit ihrer Vertretung betraut sind, ein. Diese Beziehungen sind also ganz verschieden von denen, die das Strafrecht regelt, denn diese binden das Einzelbewußtsein direkt und ohne Vermittlung an das Kollektivbewußtsein, d. h. das Individuum an die Gesellschaft.

Aber diese Beziehungen können zwei gänzlich verschiedene Formen annehmen: bald sind sie negativ und beschränken sich auf reine Enthaltung; bald sind sie positiv oder kooperativ. Den beiden Regelklassen, die die beiden Beziehungsformen bestimmen, entsprechen zwei Arten sozialer Solidarität, die man unterscheiden muß.

II

Die negative Beziehung, die als Modell für die anderen dienen kann, ist die Beziehung, die die Sache an die Person bindet.

Sachen bilden nämlich genauso einen Teil der Gesellschaft wie die Personen und spielen in ihr eine spezifische Rolle. Daher müssen ihre Beziehungen mit dem sozialen Organismus festgelegt sein. Man kann also sagen, daß es eine Solidarität der Sachen

3 Wir müssen uns an dieser Stelle mit diesen allgemeinen Angaben begnügen, die allen Formen des Erstattungsrechts gemeinsam sind. Weiter unten (Erstes Buch, Kap. 7) finden sich zahlreiche entsprechende Beweise für jenen Teil des Rechts, welcher der von der Arbeitsteilung erzeugten Solidarität entspricht.

gibt, die sich aufgrund ihrer Sondernatur in juridischen Konsequenzen äußert, die einen besonderen Charakter aufweisen.
Die Rechtsgelehrten unterscheiden in der Tat zwei Arten von Recht: das eine nennen sie dingliches (oder Real-)Recht und das andere persönliches (oder Forderungs-)Recht. Das Eigentumsrecht, die Hypothek gehört zur ersten Gruppe, das Schuldrecht zur zweiten. Das Kennzeichen der dinglichen Rechte ist, daß sie allein Vorrechte und Nachfolgerechte erzeugen. In diesem Fall schließt das Recht, das ich an einer Sache habe, jedes andere, nachgelagerte aus. Wenn z. B. ein Gut hintereinander durch zwei Gläubiger mit Hypotheken belastet worden ist, so kann die zweite Hypothek in nichts das Recht der ersten schmälern. Wenn aber andererseits mein Schuldner die Sache veräußert, auf die ich ein Hypothekenrecht habe, wird dieses dadurch in keiner Weise berührt, im Gegenteil, der Drittkäufer ist gehalten, mich auszuzahlen oder das, was er erworben hat, zu verlieren. Damit das möglich wird, muß ein Rechtsband diese bestimmte Sache direkt, und ohne daß eine andere Person dazwischentritt, an meine juridische Person binden. Diese privilegierte Situation ist also die Konsequenz der den Sachen eigenen Solidarität. Ist dagegen das Recht persönlich, dann kann die Person, die mir verpflichtet ist, mir, indem sie neue Verpflichtungen eingeht, Mitgläubiger verschaffen, die das gleiche Recht haben wie ich, und selbst wenn ich alle Güter meines Schuldners zum Pfand habe, fallen sie, wenn er sie verkauft, aus meinem Pfand heraus, sobald sie ihm nicht mehr gehören. Die Ursache ist, daß es zwischen diesen Gütern und mir keine Sonderbeziehung gibt, sondern nur eine Beziehung zwischen der Person ihres Eigentümers und meiner Person.[4]
Man sieht, worin diese dingliche Solidarität besteht: sie verbindet die Sachen direkt mit den Personen, aber nicht die Personen untereinander. Im äußersten Fall kann man ein Realrecht aus-

4 Man hat bisweilen behauptet, daß die Eigenschaft des Vaters oder die des Sohnes usw. Gegenstände des dinglichen Rechts wären (siehe Ortolan, *Explication des Instituts de Justinien avec le texte et la traduction en regard*, Paris 1870[8], I, S. 660). Aber diese Eigenschaften sind nur abstrakte Symbole verschiedener Rechte, von denen einige real sind (das Recht des Vaters über das Vermögen seiner minderjährigen Kinder etwa) und die anderen persönlich.

üben, indem man glaubt, allein auf der Welt zu sein, und von den anderen Menschen abstrahiert. Da die Sachen nur durch die Vermittlung von Personen in die Gesellschaft integriert werden, ist die aus dieser Integration resultierende Solidarität folglich ganz negativ. Sie bewirkt nicht, daß der Wille sich auf gemeinsame Ziele hinbewegt, sondern nur, daß die Sachen ordnungsgemäß um die Willen kreisen. Da die Realrechte auf diese Weise begrenzt sind, geraten sie in keinen Konflikt; sind Feindseligkeiten ausgeschlossen; aber es gibt keinen aktiven Zusammenhalt, keinen *Konsensus*. Stellt man sich einen derartigen Einklang möglichst vollkommen vor, dann wäre die Gesellschaft, in der er herrscht – wenn er allein herrschte –, ähnlich einem Himmelsbau, in dem sich jeder Stern in seiner Bahn bewegt, ohne die Bewegung der anderen Sterne zu stören. Eine derartige Solidarität erlaubt den Elementen, die sie einander annähert, also nicht, als ein Ganzes zu handeln. Sie trägt nichts zur Einheit des sozialen Körpers bei.

Nach dem Gesagten kann man leicht feststellen, welchem Teil des Erstattungsrechtes diese Solidarität entspricht: der Gesamtheit der dinglichen Rechte. Aus der Definition ergibt sich bereits, daß das Eigentumsrecht deren vollkommenster Typ ist. In der Tat ist die vollkommenste Beziehung, die zwischen einer Sache und einer Person besteht, jene, die die erste vollkommen von der zweiten abhängen läßt. Nur ist die Beziehung selber sehr komplex, und die verschiedenen Elemente, aus denen sie gebildet sein kann, können Gegenstand sekundärer Realrechte werden, wie die Nutznießung, Zwangsdienste, der Nießbrauch und das Wohnrecht. Man kann also sagen, daß die Realrechte das Eigentumsrecht in seinen verschiedenen Formen umfaßt (literarisches, künstlerisches, industrielles, bewegliches und unbewegliches Eigentum) und seine verschiedenen Modalitäten, so wie sie das 2. Buch unseres Zivilrechts (*Code civil*) regelt. Unser Recht nennt darin außerdem noch vier andere Realrechte, die aber nur Zusätze oder mögliche Substitute personeller Rechte sind: das Pfand, die Bürgschaft, das Privilegium und die Hypothek (Art. 2071-2203). Allerdings müßte man noch alles hinzufügen, was sich auf das Erbfolgerecht bezieht, auf das Recht der letzten Willensverfügung und in der Folge auf den Ausschluß von der Erbfolge, da dessen Verkündung eine Art provisorischer Erbfolge

schafft. Das Erbe ist in der Tat eine Sache oder eine Summe von Sachen, auf die die Erben oder die Erblasser ein dingliches (reales) Recht haben, ganz gleich ob es *ipso facto* durch das Ableben des Eigentümers erworben wurde oder ob es sich durch einen rechtlichen Akt eröffnet, so wie es für indirekte Erben und für besondere Vermächtnisnehmer der Fall ist. In all diesen Fällen wird die juristische Beziehung direkt hergestellt, nicht zwischen einer Person und einer anderen, sondern zwischen einer Person und einer Sache. Das gleiche gilt für die testamentarische Schenkung, die nur Ausübung des Realrechtes ist, die der Eigentümer über seine Güter hat, oder wenigstens über den Teil, der davon verfügbar ist.

Aber es gibt Beziehungen zwischen Personen, die zwar nicht dinglich, aber trotzdem so negativ sind wie die vorhergegangenen, und die eine Solidarität gleicher Art ausdrücken. An erster Stelle stehen jene, die die Ausübung der eigentlichen Realrechte verursachen. In der Tat ist es unvermeidlich, daß die Wirkungsweise dieser Rechte manchmal die Personen, die jene Rechte in Anspruch nehmen können, miteinander konfrontiert. Wenn z. B. eine Sache zu einer anderen hinzukommt, so wird der Eigentümer der Sache, die als erstrangig gilt, auch Eigentümer der Sache, die zweitrangig ist; allerdings muß er »dem anderen den Wert der Sache bezahlen, die vereinigt worden ist« (Art. 566). Diese Verpflichtung ist natürlich persönlich. Genauso muß jeder Eigentümer einer gemeinsamen Zwischenmauer, die er erhöhen möchte, dem Miteigentümer Schadenersatz für das daraus entstehende Ungemach bezahlen (Art. 658). Ein in besonderer Weise berücksichtigter Erbe muß sich an den Universalerben wenden, um die Aushändigung der vererbten Sache zu erreichen, obwohl er seit dem Ableben des Erblassers ein Recht auf sie hat (Art. 1014). Aber die Solidarität, die sich in diesen Beziehungen ausdrückt, unterscheidet sich nicht von der Solidarität, von der wir eben gesprochen haben. Sie entstehen in der Tat nur, um eine Schädigung wiedergutzumachen oder ihr zuvorzukommen. Wenn der Besitzer eines jeden Realrechts es jederzeit ausüben könnte, ohne jemals die Grenzen zu überschreiten, und jeder bei sich bliebe, dann gäbe es keinen juristischen Verkehr. In Wirklichkeit sind aber diese verschiedenen Rechte ständig so miteinander verquickt, daß man das eine nicht zur Geltung bringen

kann, ohne auf die überzugreifen, die es begrenzen. Hier ist die Sache, auf die ich ein Recht habe, in den Händen eines anderen; das ist der Fall bei Vermächtnissen. Dort kann ich mich nicht meines Rechtes erfreuen, ohne dem Recht eines anderen zu schaden; das ist der Fall bei bestimmten Dienstleistungen. Beziehungen sind daher nötig, um einen angerichteten Schaden wiedergutzumachen oder um ihn zu verhindern. Aber sie haben nichts Positives an sich. Sie bringen die Personen nicht zusammen, die sie in Kontakt bringen; sie beinhalten keine Zusammenarbeit; aber sie stellen jene negative Solidarität, deren Wirkung durch die Umstände gestört worden ist, wieder her oder bewahren sie unter neuen Bedingungen. Statt zu vereinen, treten sie nur auf, um das besser zu trennen, was sich durch die Macht der Dinge vereint hat, um die Grenzen wiederherzustellen, die verletzt worden sind, und jeden in seine eigene Sphäre zurückzuweisen. Sie ähneln den Beziehungen zwischen Sachen und Person derart, daß ihnen die Verfasser des Code civil keinen eigenen Platz eingeräumt haben, sondern sie zusammen mit den Realrechten abgehandelt haben.

Schließlich haben die Verpflichtungen, die aus dem Delikt und dem Scheindelikt entstehen, genau den gleichen Charakter.[5] In der Tat nötigen sie jeden, den Schaden wiedergutzumachen, den er durch seine Schuld an den legitimen Interessen eines anderen angerichtet hat. Sie sind also persönliche. Aber die Solidarität, der sie entsprechen, ist deutlich negativ, da sie nicht in der Bereitstellung von Diensten bestehen, sondern im Vermeiden von Schaden. Das Band, dessen Bruch sie sanktionieren, ist ganz äußerlich. Der ganze Unterschied zwischen diesen Beziehungen und den vorhergegangenen besteht darin, daß in dem einen Fall der Bruch aus einem Versehen resultiert und im anderen Fall aus bestimmten und vom Gesetz vorgesehenen Umständen. Aber die gestörte Ordnung ist die gleiche, sie ist nicht aus einem Zusammenwirken, sondern aus einer reinen Vermeidung entstanden.[6] Im übrigen sind die Rechte, deren Verletzung Anlaß zu diesen

5 Art. 1382-1386 des *Code civil.* – Man könnte noch die Artikel über die Wiederholung von Ungehörigkeiten hinzufügen.

6 Auch der Kontrahent, der seinen Verpflichtungen nicht nachkommt, muß die andere Partei entschädigen. In diesem Fall aber dient der Schadenersatz als Sanktion für ein positives Band. Der Schädiger

Verpflichtungen sind, selbst wieder dinglicher Art; denn ich bin der Eigentümer meines Leibes, meiner Gesundheit, meiner Ehre, meines Rufes mit demselben Recht und auf dieselbe Weise wie der materiellen Dinge, die mir unterworfen sind.
Zusammenfassend kann man sagen, daß die Regeln, die die Realrechte und die dadurch entstandenen persönlichen Beziehungen angehen, ein bestimmtes System bilden, das nicht die Aufgabe hat, die verschiedenen Teile der Gesellschaft miteinander zu verbinden, sondern, im Gegenteil, sie auseinanderzuhalten und die Barrieren deutlich zu bezeichnen, die sie trennen. Sie entsprechen also keiner positiven sozialen Bindung. Der Ausdruck der negativen Solidarität, dessen wir uns dabei bedient haben, ist nicht ganz genau. Es handelt sich nicht um eine wirkliche Solidarität, die eine eigene Existenz und eine besondere Natur hat, sondern eher um die negative Seite einer jeden Art von Solidarität. Die erste Bedingung eines wirklichen Zusammenhangs ist, daß die Teile, die ein Ganzes ausmachen, sich nicht in unharmonischen Bewegungen stoßen. Aber dieser äußere Akkord bildet nicht seinen Zusammenhalt; vielmehr setzt er diesen voraus. Die negative Solidarität ist nur dort möglich, wo eine andere, positive Solidarität existiert, deren Ergebnis und Voraussetzung sie zugleich ist.
In der Tat können die Rechte der Individuen, die sich sowohl auf sie selbst als auf Sachen beziehen, nur durch Kompromisse und wechselseitige Zugeständnisse festgelegt werden; denn alles, was den einen zugestanden wird, ist notwendigerweise von den anderen aufgegeben worden. Bisweilen hat man gesagt, daß man das normale Ausmaß der Entwicklung des Individuums entweder aus dem Begriff der Persönlichkeit deduzieren könnte (Kant) oder aus dem Begriff des individuellen Organismus (Spencer). Das ist möglich, obwohl die Strenge dieser Schlüsse sehr anfechtbar ist. Sicher ist aber auf alle Fälle, daß in der historischen Realität die Moralordnung nicht auf diese abstrakten Überlegungen gegründet ist. Denn in der Tat: um die Rechte des anderen anzuerkennen, und zwar nicht nur logisch, sondern in der Lebenspraxis, müßte jeder Mensch sich bereitfinden, seine eigenen zu beschneiden, und diese gegenseitige Begrenzung könnte nur im Geist des

zahlt nicht, weil er geschadet hat, sondern weil er die versprochene Leistung nicht erbracht hat.

Einvernehmens und der Eintracht festgelegt werden. Wenn man sich aber eine Masse von Individuen vorstellt, die keine vorgängige Verbindung gehabt haben, welcher Grund hätte sie zu diesen gegenseitigen Zugeständnissen veranlassen können? Das Bedürfnis, in Frieden zu leben? Aber der Frieden an sich ist nichts, was wünschenswerter ist als der Krieg. Auch der Krieg hat seine Lasten und seine Vorteile. Hat es nicht Völker gegeben, hat es nicht immer wieder Individuen gegeben, die den Krieg leidenschaftlich betrieben haben? Die Instinkte, denen er entspricht, sind nicht weniger stark als die Instinkte, die der Frieden befriedigt. Natürlich kann die Erschöpfung die Feindseligkeit für eine Zeit beenden, aber dieser einfache Waffenstillstand ist nicht dauerhafter als die zeitweilige Erschlaffung, die ihn hervorgerufen hat; um so eher gilt das für die Lösungen, die dem Triumph der Kraft zu verdanken sind. Sie sind genauso vorläufig und gebrechlich wie die Verträge, die internationale Kriege beenden. Die Menschen brauchen den Frieden nur in dem Maß, in dem sie bereits durch ein Band der Soziabilität vereint sind. In diesem Fall tatsächlich bremsen die Gefühle, die sie zueinander neigen, auf natürliche Weise die Ausbrüche des Egoismus, und andrerseits wirkt die Gesellschaft, die sie umfaßt und die nur unter der Bedingung leben kann, daß sie nicht jeden Augenblick durch Konflikte erschüttert wird, mit ihrem ganzen Gewicht auf sie ein, um sie zu verpflichten, die notwendigen Konzessionen zu machen. Manchmal sieht man freilich, daß unabhängige Gesellschaften übereinkommen, die Reichweite ihrer respektiven Rechte über Sachen, d. h. über ihre Territorien festzulegen. Aber die äußerste Unbeständigkeit dieser Beziehungen ist gerade der beste Beweis, daß die negative Solidarität allein nicht genügen kann. Wenn sie heute unter zivilisierten Völkern mehr Macht zu haben scheint, und wenn dieser Teil des internationalen Rechts, der das regelt, was man die Realrechte der europäischen Gesellschaften nennen könnte, vielleicht mehr Autorität hat als früher, so darum, weil die verschiedenen Völker Europas weit weniger unabhängig voneinander sind. In bestimmten Anliegen gehören sie alle einer einzigen, freilich noch zusammenhanglosen Gesellschaft an, die sich ihrer selbst aber immer bewußter wird. Was man das europäische Gleichgewicht nennt, ist der Beginn einer Organisation dieser Gesellschaft.

Gewöhnlich unterscheidet man sorgfältig die Gerechtigkeit von der Mildtätigkeit, d. h. den einfachen Respekt der Rechte anderer von jedem Akt, der über diese rein negative Tugend hinausgeht. In diesen beiden Praktiken glaubt man zwei unabhängige Schichten der Moral zu sehen: die Gerechtigkeit könnte allein die Grundlage bilden; die Mildtätigkeit wäre ihre Krönung. Der Unterschied ist so radikal, daß nach Meinung der Anhänger einer gewissen Moral ausschließlich die Gerechtigkeit dazu benötigt würde, das gute Funktionieren der Gesellschaft zu gewährleisten; die Uneigennützigkeit wäre nicht viel mehr als eine private Tugend, die dem Individuum gut ansteht, die aber die Gesellschaft sehr wohl entbehren kann. Viele betrachten sie mit Unruhe, wenn sie in das öffentliche Leben eingreift. Man sieht durch die obigen Ausführungen, wie wenig diese Auffassung mit den Tatsachen übereinstimmt. In Wirklichkeit gilt: Damit sich die Menschen gegenseitig Rechte anerkennen und garantieren, müssen sie sich zuerst lieben und aus irgendeinem Grund aneinander und an ein und derselben Gesellschaft hängen, an der sie teilhaben. Die Gerechtigkeit ist voller Mildtätigkeit oder, um unseren Ausdruck zu gebrauchen, die negative Solidarität ist nur die Ausstrahlung einer anderen, von Natur aus positiven Solidarität. In ihr hallen in der Sphäre der Realrechte soziale Gefühle wider, die einer anderen Quelle entstammen. Sie besitzt also keinen eigenständigen Rang, sondern ist die Begleitung einer jeden Art von Solidarität. Notwendigerweise begegnet man ihr überall, wo Menschen ein gemeinsames Leben leben, ob dieses nun aus der Teilung der sozialen Arbeit oder aus der Zuneigung des Menschen zu seinesgleichen resultiert.

III

Wenn man vom Restitutionsrecht die Regeln abzieht, die wir eben besprochen haben, bildet das Übrige ein nicht weniger bestimmtes System, welches das Familienrecht, das Vertragsrecht, das Handelsrecht, das Prozeßrecht, das Verwaltungs- und Verfassungsrecht umfaßt. Die Beziehungen, die dort geregelt werden, sind ganz anderer Natur als die zuvor besprochenen. Sie drücken einen positiven Zusammenhang aus, eine Kooperation, die wesentlich von der Arbeitsteilung abgeleitet ist.

Die Fragen, die das Familienrecht löst, können wir auf zwei Typen zurückführen:
1. Wer ist mit den verschiedenen Familienfunktionen betraut? Wer ist Ehegatte, wer Vater, wer legitimes Kind, wer Vormund usw.?
2. Welches ist der Normaltyp dieser Funktionen und ihrer Beziehungen?
Auf die erste dieser Fragen antworten die Vorschriften, die die erforderlichen Eigenschaften und die Bedingungen bestimmen, um eine Ehe zu schließen, und die nötigen Formalitäten, damit die Ehe gültig ist, die Bedingungen der legitimen, natürlichen, adoptiven Kindschaft, die Art, wie der Vormund gewählt werden muß usw.
Die zweite Frage wird dagegen durch die Kapitel über die respektiven Rechte und Pflichten der Ehegatten beantwortet, über den Stand ihrer Beziehungen bei der Ehescheidung, die Nichtigkeit der Ehe, die Trennung von Tisch und Bett, über die väterliche Gewalt, über die Folgen der Adoption, über die Bestellung des Vormunds und seine Beziehungen zum Mündel, über die Rolle des Familienrates gegenüber beiden, über die Rolle der Verwandten bei einer Entmündigung und vor Gericht. Dieser Teil des Zivilrechts hat also die Aufgabe festzulegen, wie sich die verschiedenen Familienfunktionen aufteilen und in welchen gegenseitigen Beziehungen sie zueinander stehen müssen; d.h., daß dieses Recht die besondere Solidarität ausdrückt, die die Familienmitglieder aufgrund der häuslichen Arbeitsteilung vereint. Zwar ist man überhaupt nicht gewohnt, die Familie unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, und glaubt oftmals, daß ausschließlich die Gemeinsamkeit der Gefühle und der Glaubensüberzeugungen ihren Zusammenhalt ausmacht. Es gibt in der Tat so viele Gemeinsamkeiten zwischen den Gliedern einer Familiengruppe, daß der Sondercharakter der Aufgaben, die einem jeden einzelnen zufallen, leicht übersehen wird. Darum sagt A. Comte, daß die häusliche Vereinigung »jede(n) Gedanken tätiger und ununterbrochener Mitwirkung an der Erreichung irgendeines Zweckes« ausschließt.[7] Aber die rechtliche Organisation der Familie, deren wesentliche Linien wir summarisch aufgezeigt ha-

7 Comte, *Soziologie*, I, S. 430.

ben, beweist die Wirklichkeit dieser funktionalen Unterschiede und ihre Bedeutung. Die Geschichte der Familie bezeugt von ihrem Ursprung an nichts weiter als den ununterbrochenen Verlauf ihrer Auflösung, im Laufe dessen sich diese verschiedenen Funktionen, die zuerst ungeteilt und miteinander verschmolzen waren, nach und nach getrennt haben, selbständig geworden sind und sich auf die verschiedenen Verwandten nach ihrem Geschlecht, ihrem Alter, ihren Abhängigkeitsbeziehungen verteilt haben, so daß jeder von ihnen ein spezieller Funktionär der Familie geworden ist.[8] Diese Teilung der familiären Arbeit ist kein nebensächliches und zweitrangiges Phänomen, sondern beherrscht im Gegenteil die ganze Entwicklung der Familie.

Die Beziehung der Arbeitsteilung zum Vertragsrecht ist nicht weniger ausgeprägt.

In der Tat ist der Vertrag in ganz besonderem Maße der rechtliche Ausdruck der Zusammenarbeit. Es gibt zwar auch sogenannte Gefälligkeitsverträge, bei denen nur eine Partei gebunden ist. Wenn ich einem anderen etwas ohne Bedingungen gebe, wenn ich unentgeltlich eine Hinterlegung oder ein Mandat übernehme, so entstehen für mich genaue und bestimmte Verpflichtungen. Trotzdem gibt es keine eigentlichen Verbindungen zwischen den Kontraktanden, weil es nur eine einseitige Auflage gibt. Indessen fehlt auch hierbei die Zusammenarbeit nicht; sie ist nur unentgeltlich und einseitig. Ist zum Beispiel eine Schenkung nicht auch ein Austausch ohne gegenseitige Verpflichtung? Diese Arten von Verträgen sind also nur eine Variante der wahrhaft kooperativen Verträge.

Im übrigen sind sie sehr selten; denn nur ausnahmsweise sind Gefälligkeiten keiner legalen Reglementierung bedürftig. Die anderen Verträge hingegen, welche die ungeheure Mehrheit ausmachen, rufen korrelative und gegenseitige Verpflichtungen hervor oder beziehen sich auf bereits erbrachte Leistungen. Die Verpflichtung der einen Partei entsteht entweder aus der Verpflichtung, die die andere eingegangen ist, oder aus einem von dieser bereits geleisteten Dienst.[9] Diese Gegenseitigkeit ist indessen nur dort möglich, wo es Zusammenarbeit gibt, und diese ihrerseits

8 Vgl. die Ausführungen zu diesem Punkt im 7. Kap. dieses Buches.

9 Zum Beispiel im Fall des verzinslichen Darlehens.

entsteht nicht ohne die Arbeitsteilung. Zusammenarbeiten heißt in der Tat, sich an einer gemeinsamen Aufgabe beteiligen. Wenn diese in qualitativ ähnliche, gleichwohl untereinander unentbehrliche Aufgaben geteilt ist, ergibt sich eine einfache Arbeitsteilung oder eine Arbeitsteilung ersten Grades. Wenn jene Aufgaben verschiedener Natur sind, so ergibt sich die zusammengesetzte Arbeitsteilung oder die Spezialisierung im eigentlichen Sinne des Wortes.

Diese letzte Form der Zusammenarbeit vornehmlich wird im übrigen durch den Vertrag am allgemeinsten ausgedrückt. Der einzige Vertrag, der eine andere Bedeutung hat, ist der Gesellschaftervertrag und vielleicht auch der Ehevertrag insoweit, als er den Anteil der Ehegatten an den Haushaltsausgaben festlegt. Damit das aber so ist, muß der Gesellschaftervertrag alle Gesellschafter auf die gleiche Ebene stellen, müssen ihre Anteile und ihre Funktionen gleich sein. Das aber ist ein Fall, der in Ehebeziehungen wegen der Teilung der ehelichen Arbeit niemals genau eintritt. Diesen seltenen Fällen muß man die Vielfalt der Verträge gegenüberstellen, die die Aufgabe haben, die speziellen und verschiedenen Funktionen einander anzupassen: z. B. den Vertrag zwischen Käufer und Verkäufer, den Tauschvertrag, den Vertrag zwischen Unternehmer und Arbeiter, zwischen dem Mieter einer Sache und dem Vermieter, zwischen dem Verleiher und dem Entleiher, zwischen dem Treuhänder und dem Einleger, zwischen dem Gastwirt und dem Reisenden, zwischen dem Bevollmächtigten und dem Mandanten, zwischen dem Gläubiger und der Kaution des Schuldners usw. Der Vertrag ist auf allgemeine Weise das Symbol des Tausches. Darum hat Spencer nicht zu Unrecht den Austausch des »durch die vereinte Thätigkeit der ... Organe gelieferten Materials«, der in jedem Augenblick zwischen den verschiedenen Organen des lebendigen Körpers stattfindet, als »physiologischen Vertrag« bezeichnen können.[10] Nun ist klar, daß der Tausch immer irgendeine mehr oder weniger entwickelte Arbeitsteilung voraussetzt. Zwar haben die Verträge, die wir eben angeführt haben, noch einen recht allgemeinen Charakter. Aber man darf nicht vergessen, daß das Recht nur die allgemeinen Umrisse und die großen Linien der sozialen Beziehungen

10 Spencer, *Die Thatsachen der Ethik*, Stuttgart 1879, S. 158.

andeutet, nämlich jene, die sich in den verschiedenen Bereichen des kollektiven Lebens als identische wiederfinden. Auch setzt jeder dieser Vertragstypen eine Vielzahl anderer, weniger allgemeiner Verträge voraus, denen er sein Siegel aufdrückt, und die er alle zugleich regelt, die indessen Beziehungen zwischen speziellen Funktionen herstellen. Trotz der relativen Einfachheit dieses Schemas genügt es also, um die ungeheure Kompliziertheit an Fakten, die es zusammenfaßt, auszudrücken.

Diese Spezialisierung der Funktionen ist auch im Handelsgesetzbuch ganz offensichtlich, das vor allem die dem Handel eigentümlichen Verträge regelt: Verträge zwischen dem Makler und dem Auftraggeber, zwischen dem Fuhrmann und dem Spediteur, zwischen dem Aussteller eines Wechsels und demjenigen, der ihn gezogen hat, zwischen dem Schiffseigner und seinen Gläubigern, zwischen jenem, dem Kapitän und der Schiffsbesatzung, zwischen dem Reeder und dem Befrachter, zwischen dem Darlehensgeber und dem Entleiher, zwischen dem Versicherer und dem Versicherten. Aber auch hier besteht ein großer Abstand zwischen den relativen Allgemeinheiten der Rechtsvorschriften und der Vielfalt der Sonderfunktionen, deren Beziehungen sie regeln, wie es bereits die bedeutende Stellung beweist, die dem Gewohnheitsrecht im Handelsrecht eingeräumt wird.

Wenn auch das Handelsrecht nicht die Verträge im eigentlichen Wortsinne regelt, so bestimmt es doch, wie gewisse Spezialfunktionen aussehen müssen, wie die des Börsenhändlers, des Maklers, des Kapitäns, des kommissarischen Richters beim Konkurs, um die Solidarität aller Parteien im Bereich des Handels zu sichern.

Das Prozeßrecht – ganz gleich, ob es sich um den Straf-, Zivil- oder Handelsprozeß handelt – spielt in der Rechtspflege dieselbe Rolle. Die Sanktionen der Rechtsregeln aller Art können nur im Zusammenspiel einer bestimmten Anzahl von Funktionen angewendet werden: der Funktionen der Richter, der Verteidiger, der Anwälte, der Geschworenen, der Antragsteller und der Beklagten usw. Die Prozeßordnung fixiert die Art, wie diese Funktionen ins Spiel und in Beziehungen kommen dürfen. Sie bestimmt ihre Eigenart und welcher Teil im allgemeinen Leben des Organs einer jeden zusteht.

Wir glauben, daß das Prozeßrecht in einer rationalen Einteilung der Rechtsregeln nur als eine Variante des Verwaltungsrechts angesehen werden dürfte: wir sehen nicht, welcher radikale Unterschied die Verwaltung des Rechts vom Rest der Verwaltung trennen sollte. Unabhängig davon aber regelt das Verwaltungsrecht im engeren Sinne des Wortes jene schlecht definierten Funktionen, die administrative genannt werden[11], so wie das Prozeßrecht es für die Rechtsfunktionen tut. Das Verwaltungsrecht bestimmt deren Normaltyp und ihre Beziehungen entweder untereinander oder mit den diffusen Funktionen der Gesellschaft; man sollte nur eine bestimmte Anzahl von Regeln nicht länger dazuzählen, die im allgemeinen unter dieser Rubrik geführt werden, obwohl sie einen Strafcharakter haben.[12] Schließlich leistet das Verfassungsrecht das gleiche für die Regierungsfunktionen.

Vielleicht überrascht es, das Verwaltungs- und das Verfassungsrecht in einer Klasse mit dem, was man gewöhnlich das Privatrecht nennt, zusammengefaßt zu sehen. Diese Zusammenlegung scheint aber geboten, wenn man als Klassifikationsbasis die Natur der Sanktionen nimmt, und es erscheint uns unmöglich, eine andere vorzusehen, wenn man wissenschaftlich vorgehen will. Mehr noch: Um diese beiden Arten des Rechts vollständig voneinander zu trennen, müßte man zugeben, daß es wirklich ein Privatrecht gibt; wir glauben aber, daß jedes Recht öffentliches Recht ist, weil jedes Recht sozial ist. Alle Funktionen der Gesellschaft sind soziale, wie alle Funktionen des Organismus organische sind. Die ökonomischen Funktionen haben diesen Charakter ebenso. Selbst bei den diffusesten gibt es im übrigen wenigstens einige, die mehr oder weniger der Wirkung des Regierungsapparates unterworfen sind. Von diesem Gesichtspunkt aus gibt es also zwischen ihnen nur Gradunterschiede.

11 Wir behalten den geläufigen Ausdruck bei, aber er müßte definiert werden, was wir hier aber nicht tun können. Uns erscheint im großen und ganzen, daß es sich um jene Funktionen handelt, die unmittelbar unter dem Einfluß der Regierungszentren stehen. Aber man müßte da genau unterscheiden.

12 Auch diejenigen, die das Realrecht der moralischen Personen der Verwaltungsordnung betreffen, denn die Beziehungen, die sie bestimmen, sind negativ.

Zusammengefaßt heißt dies, daß die Beziehungen, die das Kooperativrecht mit Hilfe der Restitutivsanktionen regelt, und die Solidarität, die in ihnen zum Ausdruck kommt, das Ergebnis der Arbeitsteilung sind. Das erklärt im übrigen, warum die kooperativen Beziehungen im allgemeinen keine anderen Sanktionen beinhalten. Es liegt nämlich in der Natur der Spezialaufgaben, der Wirkung des Kollektivbewußtseins zu entschlüpfen; denn wenn etwas Gegenstand gemeinsamer Gefühle sein soll, muß es zuerst gemeinsam sein, d. h., es muß im Bewußtsein eines jeden einzelnen repräsentiert sein, und jeder muß es sich von ein und demselben Gesichtspunkt aus vorstellen können. Solange die Funktionen eine gewisse Allgemeinheit bewahren, kann zweifellos jeder sie in irgendeiner Weise empfinden; wie sie sich aber immer weiter spezialisieren, wird der Kreis derer, die sich aller einzelnen Funktionen bewußt sind, immer kleiner, und damit übersteigen sie das allgemeine Bewußtsein immer mehr. Die Regeln, die sie bestimmen, können also nicht jene überragende Kraft und jene transzendente Autorität gewinnen, deren Verletzung eine Sühne verlangt. Auch ihre Autorität verdankt sich, ebenso wie jene der Strafregeln, der öffentlichen Meinung, aber einer auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche beschränkten Meinung.

Aber selbst in den speziellen Kreisen, in denen sie angewendet werden und wo sie folglich dem Geist gegenwärtig sind, entsprechen sie keinen sehr lebhaften Empfindungen, ja nicht einmal irgendeiner Art von Gefühlszustand. Denn wenn sie auch die Art und Weise festlegen, in der unter den verschiedenartigsten Umständen die Funktionen zusammenwirken müssen, so sind doch dadurch die Objekte, auf die sie sich beziehen, dem Bewußtsein der Individuen keineswegs immer gegenwärtig. Man braucht eine Vormundschaft oder eine Pflegschaft[13] nicht jeden Tag zu vollziehen oder seine Rechte als Gläubiger oder Käufer nicht ständig auszuüben usw. Nun sind aber die Bewußtseinszustände nur in dem Maß stark, in dem sie dauernd vorhanden sind. Die Verletzung dieser Regeln berührt also weder lebendige Teile der

13 Darum ist das Recht, das die Beziehungen der häuslichen Funktionen regelt, kein Strafrecht, obwohl diese Funktionen recht allgemein sind.

Gemeinschaftsseele der Gesellschaft noch, wenigstens im allgemeinen, jene von Sondergruppen und kann folglich nur eine recht bescheidene Reaktion hervorrufen. Es ist nur notwendig, daß diese Funktionen auf regelmäßige Weise zusammenarbeiten. Wenn diese Regelmäßigkeit gestört ist, reicht es uns hin, wenn sie wiederhergestellt wird. Das heißt natürlich nicht, daß die Entwicklung der Arbeitsteilung nicht auch im Strafrecht nachwirken könnte. Es gibt, wir wissen es bereits, administrative und Regierungsfunktionen, bei denen bestimmte Beziehungen durch das Strafrecht geregelt werden, und zwar wegen des Sondercharakters, den das Organ des gemeinsamen Bewußtseins und alles, was sich darauf bezieht, aufweist. In wieder anderen Fällen können die Solidaritätsbande, die bestimmte soziale Funktionen vereinen, derart gestaltet sein, daß aus ihrem Bruch so allgemeine Rückwirkungen entstehen, daß sie eine Strafreaktion erzeugen. Diese Rückwirkungen sind aber die Ausnahmen, wie wir gezeigt haben.

Endlich spielt dieses Recht in der Gesellschaft eine ähnliche Rolle wie das Nervensystem im Organismus. Dieses hat nämlich die Aufgabe, die verschiedenen Funktionen des Körpers zu regeln, so daß sie harmonisch zusammenarbeiten: Es drückt auf diese Art ganz natürlich den Konzentrationsgrad aus, den der Organismus aufgrund der physiologischen Arbeitsteilung erreicht hat. Man kann auch auf den verschiedenen Stufen der tierischen Entwicklung den Grad dieser Konzentration an der Entwicklung des Nervensystems abmessen. Das heißt, daß man in gleicher Weise den Grad der Konzentration, den eine Gesellschaft aufgrund der Arbeitsteilung erlangt hat, anhand der Entwicklung des Kooperationsrechts und seiner Erstattungssanktionen abmessen kann. Man kann all die Dienste vorhersehen, die uns dieses Kriterium leisten wird.

IV

Da die negative Solidarität selbst keinerlei Integration erzeugt und im übrigen nichts Spezifisches hat, wollen wir nur zwei Arten von positiver Solidarität anerkennen, die durch die folgenden Eigenschaften unterschieden werden:

1. Die erste bindet das Individuum direkt an die Gesellschaft ohne irgendeinen Vermittler. Bei der zweiten hängt es von der Gesellschaft ab, weil das Individuum von den Teilen abhängt, die sie bilden.
2. In den beiden Fällen sieht man die Gesellschaft nicht vom gleichen Blickwinkel aus. Im ersten handelt es sich bei dem, was man mit diesen Namen bezeichnet, um eine mehr oder weniger organisierte Gesamtheit von Glaubensüberzeugungen und Gefühlen, die allen Mitgliedern der Gruppe gemeinsam sind: das ist der kollektive Typ. Die Gesellschaft dagegen, der wir im zweiten Fall verpflichtet sind, ist ein System von verschiedenen und speziellen Funktionen, die bestimmte Beziehungen vereinigen. Diese beiden Gesellschaften bilden im übrigen nur eine. Es handelt sich um die zwei Gesichter ein und derselben Wirklichkeit, die aber gleichwohl verlangen, unterschieden zu werden.
3. Dieser zweite Unterschied führt zu einem dritten, der uns zur Charakterisierung und zur Benennung dieser zwei Arten der Solidarität dienen soll.

Die erste Form der Solidarität kann nur in dem Maß stark sein, in dem die allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsamen Ideen und Strebungen an Zahl und an Intensität die Ideen und Strebungen übersteigen, die einem jeden von ihnen persönlich zukommen. Sie ist um so wirksamer, je beträchtlicher dieser Überschuß ist. Unsere Persönlichkeit besteht demnach aus dem, was jeder von uns an Eigenem und an Charakteristischem aufweist und was uns von den anderen unterscheidet. Diese Solidarität kann also nur im umgekehrten Verhältnis zur Persönlichkeit wachsen. Im Bewußtsein eines jeden von uns gibt es zwei Bewußtseinszustände; den einen, den wir mit der ganzen Gruppe gemeinsam haben und der folglich nicht uns gehört, sondern der lebendigen und in uns wirkenden Gesellschaft; den anderen, der im Gegenteil dazu in uns das repräsentiert, was uns persönlich und unterscheidbar eigen ist und uns dadurch zu einem Individuum macht.[14] Die Solidarität, die aus den Ähnlichkeiten entsteht, erreicht ihr *Maximum*, wenn das Kollektivbewußtsein unser gan-

14 Allerdings bilden diese beiden Bewußtseinszustände keine unterscheidbare geographische Region in uns, sondern sie durchdringen sich von allen Seiten.

zes Bewußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt: aber in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null. Sie kann nur entstehen, wenn die Gemeinschaft weniger Platz in uns einnimmt. In unserem Bewußtsein agieren zwei entgegengesetzte Kräfte, von denen die eine zentrifugal und die andere zentripetal wirkt und die nicht zu gleicher Zeit anwachsen können. Wir können uns nicht gleichzeitig in zwei entgegengesetzte Richtungen entwickeln. Wenn wir lebhaft dazu neigen, eigenständig zu denken und zu handeln, dann können wir nicht sehr darauf aus sein, wie die anderen zu denken und zu handeln. Wenn das Ideal darin besteht, eine eigene und persönliche Physiognomie zu haben, dann sollten wir nicht aller Welt ähnlich sein. Mehr noch: In dem Augenblick, in dem diese Solidarität wirkt, löst sich unsere Persönlichkeit definitionsgemäß sozusagen auf; denn dann sind wir nicht mehr wir selbst, sondern das Kollektivwesen.

Die sozialen Moleküle, die nur auf diese einzige Art zusammenhalten können, könnten sich in ihrer Gesamtheit somit nur in dem Maß bewegen, in dem sie keine Eigenbewegung haben, so wie es bei den Molekülen der anorganischen Körper der Fall ist. Wir schlagen daher vor, diese Art der Solidarität mechanisch zu nennen. Das Wort bedeutet nicht, daß sie durch mechanische und künstliche Mittel erzeugt wäre. Wir nennen sie nur so in Analogie zu der Kohäsion, die die Elemente der festen Körper miteinander vereint, und in Gegensatz zu jener Kohäsion, die die Einheit der lebenden Körper ausmacht. Eine weitere Rechtfertigung dieser Bezeichnung besteht darin, daß das Band, das auf diese Art das Individuum mit der Gesellschaft verbindet, gänzlich dem gleicht, das die Sache an die Person bindet. In dieser Hinsicht betrachtet, ist das individuelle Bewußtsein einfach abhängig vom Kollektivtypus und folgt allen dessen Regungen, wie der besessene Gegenstand den Bewegungen folgt, die ihm sein Besitzer aufzwingt. In den Gesellschaften, in denen diese Solidarität sehr entwickelt ist, gehört sich das Individuum nicht selbst, wie wir weiter unten sehen werden. Es ist im besten Sinn des Wortes eine Sache, über die die Gesellschaft verfügt. In den genannten sozialen Typen werden die persönlichen Rechte somit nicht von den Realrechten unterschieden.

Ganz anders verhält es sich mit der Solidarität, die das Ergebnis

der Arbeitsteilung ist. Während die vorherbesprochene Solidarität beinhaltet, daß sich die Individuen ähnlich sind, setzt diese voraus, daß sie sich voneinander unterscheiden. Die erste ist nur in dem Maß möglich, in dem die individuelle Persönlichkeit in der kollektiven Persönlichkeit aufgeht. Die zweite ist nur möglich, wenn jeder ein ganz eigenständiges Betätigungsfeld hat, wenn er also eine Persönlichkeit hat. Das Kollektivbewußtsein muß also einen Teil des Individualbewußtseins freigeben, damit dort spezielle Funktionen entstehen, die es nicht regeln kann. Je größer diese Region ist, um so stärker ist die Kohäsion, die aus dieser Solidarität entspringt. Tatsächlich hängt einerseits jeder um so enger von der Gesellschaft ab, je geteilter die Arbeit ist, und andrerseits ist die Tätigkeit eines jeden um so persönlicher, je spezieller sie ist. Natürlich ist sie, wie eng umschrieben sie auch sei, niemals ganz eigenständig. Selbst in der Ausübung unseres Berufes passen wir uns den Gewohnheiten und Praktiken an, die wir mit unserer ganzen Berufsgruppe gemeinsam haben. Aber selbst in dem Fall ist das Joch, das wir tragen, viel weniger schwer, als wenn die ganze Gesellschaft auf uns lastet, und es beläßt dem freien Spiel unserer Initiative viel mehr Platz. Also wächst hier die Individualität des Ganzen zur gleichen Zeit wie die Individualität der Teile. Die Gesellschaft wird fähiger, sich als Ganzes zu bewegen, während zugleich jedes ihrer Elemente mehr Eigenbewegungen hat. Diese Solidarität ähnelt jener, die man bei den höheren Tieren beobachten kann. Jedes Organ hat dort seine eigene Physiognomie und seine Autonomie, und trotzdem ist die Einheit des Organismus um so größer, je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist. Aufgrund dieser Analogie schlagen wir vor, die Solidarität, die sich der Arbeitsteilung verdankt, organische Solidarität zu nennen.

Zugleich liefern uns dieses und das vorhergegangene Kapitel die Mittel, den Anteil zu errechnen, der jedem dieser beiden sozialen Bande in bezug auf das gesamte und gemeinsame Ergebnis zukommt, das sie auf verschiedenen Wegen zusammen erzeugen. Wir wissen in der Tat, in welchen äußeren Formen sich diese beiden Solidaritätsarten symbolisieren, d. h., welche Sammlung von Rechtsregeln jeder der beiden entspricht. Um folglich ihre respektive Bedeutung innerhalb eines gegebenen sozialen Typus zu erkennen, genügt es, den jeweiligen Umfang dieser beiden

Rechtsarten, die für jene Solidaritätsformen stehen, zu vergleichen, da sich das Recht immer ebenso verändert wie die sozialen Beziehungen, die es regelt.[15]

I. Regeln mit organisierten Strafsanktionen
(Die Klassifizierung folgt im nächsten Kapitel)
II. Regeln mit Restitutivsanktionen, bezogen auf:

Negative Beziehungen oder Beziehungen durch Verzicht	zwischen Sache und Person	Eigentumsrecht in seinen verschiedenen Formen (bewegliches, unbewegliches, usw.) Verschiedene Modalitäten des Eigentumsrechts (Dienstleistungen, Nutznießung, usw.)
	zwischen Personen untereinander	bestimmt durch die normale Ausübung der Realrechte. bestimmt durch die schuldhafte Verletzung der Realrechte.
Positive Beziehungen oder Beziehungen durch Kooperation	Zwischen den häuslichen Funktionen.	
	zwischen diffusen Wirtschaftsfunktionen	Vertragsbeziehungen im allgemeinen. Sonderverträge.
	administrativen Funktionen	untereinander. und den Regierungsfunktionen. und den diffusen Funktionen der Gesellschaft.
	Regierungsfunktionen	untereinander. und den Verwaltungsfunktionen. und den diffusen politischen Funktionen.

15 Um diese Ideen zu präzisieren, entwickeln wir in der obigen Aufstellung die Klassifizierung der Rechtsnormen, die unausgesprochen in diesem und im vorhergegangenen Kapitel Verwendung fand.

4. Kapitel

Ein weiterer Beweis für das Vorhergegangene

Wegen der Bedeutung der vorgebrachten Ergebnisse ist es jedoch gut, wenn wir sie, ehe wir weitergehen, noch ein letztes Mal bestätigen. Diese neuerliche Verifikation ist um so nützlicher, als sie uns die Gelegenheit bietet, ein Gesetz aufzustellen, das uns als deren Stütze dient und gleichzeitig all das erklärt, was nun folgt. Wenn die beiden, im vorigen unterschiedenen Arten der Solidarität die juristische Form besitzen, die wir ihnen zusprachen, so muß das Übergewicht des Strafrechts über das Kooperationsrecht um so größer sein, je ausgeprägter der Kollektivtyp und je rudimentärer die Arbeitsteilung ist. In dem Maß, wie sich umgekehrt die individuellen Typen entwickeln und die Aufgaben spezialisieren, muß sich das Umfangsverhältnis der beiden Rechte tendenziell umkehren. Die Wirklichkeit dieser Beziehung läßt sich experimentell beweisen.

I

Je primitiver die Gesellschaften sind, desto ähnlicher sind die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzen. Schon Hippokrates hatte in seiner Schrift *De aere et locis* gesagt, daß die Skythen einen ethnischen Typus besäßen und keinerlei persönlichen Typus. Humboldt bemerkt in seinem Werk *Neu-Spanien*[1], daß man bei den barbarischen Völkern eher eine der Horde eigene Physiognomie fände als individuelle Physiognomien; diese Tatsache ist von einer großen Anzahl von Forschern bestätigt worden. »Wie schon die Römer die alten Germanen einander alle sehr ähnlich fanden, so geht es gewöhnlich dem civilisierten Europäer mit den sogenannten Wilden. Mangel an Übung des Auges mag freilich oft hauptsächlich den Reisenden zu einem solchen Urteil bestimmen ...; doch würde selbst jener Mangel kaum

1 *Versuch über den politischen Zustand des Königreichs Neu-Spanien*, Tübingen 1809, I, S. 116.

diese Folge haben können, wenn nicht die Unterschiede, an welche das Auge des civilisierten Menschen in seiner Heimath gewöhnt ist, wirklich bedeutender wären als diejenigen, welche er bei uncultivierten Völkern meistens vorfindet. Bekannt und viel besprochen ist die Äußerung Ulloas, daß, wer einen eingeborenen Amerikaner gesehen hat, alle gesehen habe.«[2] Bei den zivilisierten Völkern dagegen unterscheiden sich zwei Individuen untereinander auf den ersten Blick, ohne daß dazu eine Einführung nötig wäre.

Dr. Lebon hat objektiv feststellen können, daß diese Homogenität in dem Maß zunimmt, in dem man zum Ursprung der Gesellschaften hinabsteigt. Er hat Schädel verglichen, die verschiedenen Rassen und Gesellschaften angehören, und gefunden, »daß die Unterschiede in den Gehirnvolumen zwischen Individuen gleicher Rasse... um so größer sind, je höher die Rasse auf der Zivilisationsleiter steht. Nachdem ich die Gehirnvolumen in aufsteigenden Serien gruppiert habe (ich habe mich bemüht, nur Vergleiche über recht umfangreiche Serien zu ziehen, damit die Ergebnisse einander gradweise folgen), habe ich erkannt, daß die Differenz zwischen den größten Volumen der Schädel männlicher Erwachsener und den kleinsten ungefähr 200 cm³ beim Gorilla, 280 cm³ bei indischen Parias, 310 cm³ bei Australnegern, 350 cm³ bei den alten Ägyptern, 470 cm³ bei den Parisern des 12. Jahrhunderts, 600 cm³ bei modernen Parisern und 700 cm³ bei den Deutschen beträgt.«[3] Es gibt sogar Populationen, bei denen der Unterschied gleich Null ist. »Die Adamanen und die Todas sind alle ähnlich. Fast dasselbe kann man von Grönlandeskimos sagen. Fünf Schädel von Patagoniern im Besitz des Laboratoriums von Broca sind identisch.«[4]

Zweifellos entsprechen diesen organischen Ähnlichkeiten psychische Ähnlichkeiten. »Man kann kaum in Zweifel darüber sein«, sagt Waitz, »daß diese große physische Ähnlichkeit bei den Eingeborenen vorzüglich aus mangelhafter Ausprägung geistiger Individualität, aus dem tiefen Stande der Geistesbildung überhaupt entspringt..: die Gleichförmigkeit der Gemütseigenschaften in-

2 Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig 1859, I, S. 74 f.
3 *L'homme et les sociétés*, II, S. 193.
4 Topinard, *Anthropologie*, Paris 1879³, S. 393.

nerhalb desselben Negervolkes steht außer Zweifel; denn der Sklavenhändler in Ober-Ägypten ... erkundigt sich nur nach der Heimath des Sklaven genau, nicht nach seinen Charaktereigenschaften, weil eine lange Erfahrung gelehrt hat, daß die Differenz der Individuen desselben Stammes in dieser Hinsicht im Ganzen von weit geringerer Bedeutung ist als die Abstammung: so gelten die Nubas und Gallas für sehr treu, die aus dem nördlichen Abbessinien für verräterisch und boshaft, die meisten der übrigen hält man für treue Haussklaven, doch wenige tauglich zu körperlicher Arbeit, die von Fertit für wild und rachsüchtig.«[5] So ist Originalität nicht nur selten, sie hat hier sozusagen überhaupt keinen Platz. Alle bekennen sich zur gleichen Religion und üben sie, ohne sie zu diskutieren, aus; Sekten und Abtrünnige sind unbekannt: sie würden nicht geduldet werden. Damit umfaßt die Religion alles und erstreckt sich auf alles. Sie schließt in einer verworrenen Mischung außer den eigentlichen religiösen Überzeugungen auch die Moral ein, das Recht, die Prinzipien der politischen Organisation bis hin zur Wissenschaft oder was dafür gilt. Sie regelt selbst die Einzelheiten des privaten Lebens. Wenn man also folglich sagt, daß die religiösen Überzeugungen identisch sind – und diese Identität ist vollkommen –, heißt das implizit, daß das Bewußtsein eines jeden, mit Ausnahme der Gefühle, die sich auf den Organismus und auf dessen Zustände beziehen, ungefähr aus denselben Elementen zusammengesetzt ist. Aber selbst die Gefühlseindrücke werden vermutlich wegen der physischen Ähnlichkeiten, die den Individuen eigen sind, keine große Vielfalt aufweisen.

Im Gegenteil dazu wird indessen noch vielfach angenommen, daß die Zivilisation die Wirkung habe, die sozialen Ähnlichkeiten zu vermehren. »In dem Maße, in dem sich die menschlichen Agglomerationen erweitern, wird immer deutlicher, daß die Verbreitung von Ideen sich in Form einer regelmäßigen geometrischen Progression vollzieht.«[6] Nach Hale[7] wäre es ein Irrtum, den primitiven Völkern eine gewisse Einförmigkeit des Charakters zuzuschreiben, und er führt als Beweis die Tatsache an, daß

5 Waitz, *op. cit.*, I, S. 76 f. – Vgl. *ebenda*, S. 446.
6 Tarde, *Les Lois de l'imitation*, Paris 1890, S. 19.
7 Hale, *Ethnography and Philology of the United States*, Philadelphia 1846, S. 13.

sich die gelbe und die schwarze Rasse des Stillen Ozeans, die nebeneinander wohnen, stärker voneinander unterscheiden als zwei europäische Völker. Sind ebenso die Unterschiede, die heute den Franzosen vom Engländer oder vom Deutschen trennen, nicht geringer als früher? In fast allen europäischen Gesellschaften gleichen sich das Recht, die Moral, die Sitten, sogar die grundlegenden politischen Institutionen fast zur Gänze. Man weist auch darauf hin, daß man innerhalb eines und desselben Landes heute nicht mehr die Unterschiede findet, denen man früher begegnete. Das soziale Leben unterscheidet sich nicht mehr oder nicht mehr so stark von einer Provinz zur anderen. In einem geeinten Land wie Frankreich ist es ungefähr das gleiche in allen Regionen, und diese Nivellierung erreicht ihr Maximum in den gebildeten Klassen.[8]

Aber diese Tatsachen entkräften in keiner Weise unsere Behauptung. Gewiß neigen die verschiedenen Gesellschaften dazu, einander ähnlicher zu werden; das stimmt aber nicht für die Individuen, aus denen jede von ihnen zusammengesetzt ist. Heute ist der Abstand zwischen dem Franzosen und dem Engländer im allgemeinen geringer, aber das hindert nicht, daß sich die Franzosen untereinander viel stärker unterscheiden als die Franzosen von einst. Gewiß tendiert jede Provinz in gleicher Weise dazu, ihre Eigenart zu verlieren. Aber das ist kein Hindernis dafür, daß jedes Individuum eine immer eigenständigere Art annimmt. Der Normande unterscheidet sich weniger vom Gaskogner, der Lothringer weniger vom Provençalen: alle haben kaum mehr Merkmale gemeinsam als jene, die alle Franzosen besitzen; aber die Vielfalt, die diese in ihrer Gesamtheit darbieten, hat sich vermehrt. Denn wenn auch die Provinztypen, die früher existiert haben, heute dazu neigen, sich untereinander zu vermischen und zu verschwinden, so tritt an deren Stelle eine durchaus beträchtliche Vielfalt von individuellen Typen. Es gibt nicht mehr so viele Unterschiede wie große Regionen, aber dafür gibt es fast so viele wie Individuen. Dort, wo umgekehrt jede Provinz ihre Persönlichkeit hat, gilt das für die Individuen nicht. Sie können unter-

8 Das führt Tarde zu der Aussage: »Wer mehrere Länder Europas durchquert, kann beim gemeinen Volk, das den alten Gebräuchen treu geblieben ist, mehr Unähnlichkeiten entdecken als bei Personen der höheren Klassen« (*op. cit.*, S. 59).

einander sehr heterogen und dabei doch nur aus ähnlichen Elementen gebildet sein, was auch auf die politischen Gesellschaften zutrifft. In der Biologie ist es das gleiche: Die Einzeller unterscheiden sich derart voneinander, daß es unmöglich ist, sie in Gattungen einzuteilen[9]; und trotzdem ist jedes von ihnen aus einer völlig homogenen Materie zusammengesetzt.

Diese Ansicht ist somit das Ergebnis einer Verwechslung der Individualtypen mit (sowohl provinziellen als auch regionalen) Kollektivtypen. Es ist unbestreitbar, daß die Zivilisation dazu neigt, diese letzteren zu nivellieren. Aber man hat daraus den falschen Schluß gezogen, daß sie dieselbe Wirkung auch auf die ersten hat und daß die Einförmigkeit allgemein wird. Aber die beiden Typen verändern sich durchaus nicht gleichsinnig, vielmehr können wir feststellen, daß das Zurückweichen des einen die notwendige Bedingung für das Auftauchen des anderen ist.[10] Nun gibt es aber immer nur eine beschränkte Anzahl von Kollektivtypen innerhalb einer Gesellschaft, denn sie kann nur eine beschränkte Anzahl von Rassen und Regionen umfassen, die verschieden genug sind, um derartige Unähnlichkeiten hervorzubringen. Die Individuen dagegen können sich ins Unendliche diversifizieren. Die Vielfalt ist also um so größer, je entwickelter die Individualtypen sind.

Was wir eben gesagt haben, gilt genauso für die Berufstypen. Es gibt Gründe für die Annahme, daß sie ihr altes Relief verlieren, daß der Abgrund, der die Berufe früher voneinander trennte (und da besonders bestimmte unter ihnen), sich allmählich auffüllt. Gewiß ist aber, daß innerhalb eines jeden Berufs die Unterschiede größer geworden sind. Bei jedem hat sich die Art zu denken und zu handeln mehr und mehr verselbständigt und unterliegt der allgemeinen Meinung der Korporation weniger vollständig. Wenn auch die Unterschiede von Beruf zu Beruf weniger scharf sind, so sind sie dafür zahlreicher, denn die Berufssparten haben sich in dem Maß vervielfältigt, in dem sich die Arbeit stärker teilte. Wenn zwischen ihnen nur mehr unmerkliche Unterschiede bestehen, so sind aber diese zumindest vielfältiger. Die Vielfalt

9 Perrier, *Le Transformisme*, Paris 1888, S. 235.

10 Vgl. weiter unten, Zweites Buch, 2. und 3. Kap. – Was wir dort sagen, kann dazu dienen, die hier angeführten Tatsachen zu erklären und zu bestätigen.

hat sich also nicht vermindert, obwohl sie sich nicht mehr in Form heftiger und scharfer Kontraste äußert.
Wir können also sicher sein, daß die Homogenität um so größer ist, je weiter wir in der Geschichte zurückgehen. Andrerseits ist die Arbeitsteilung um so entwickelter, je mehr man sich den höheren sozialen Typen nähert. Sehen wir jetzt zu, wie sich die beiden Formen des Rechts, die wir unterschieden haben, den verschiedenen Graden der sozialen Stufenleiter entsprechend verändern.

II

Soweit man den Zustand des Rechts in den allerniedrigsten Gesellschaften beurteilen kann, scheint es zur Gänze Strafrecht zu sein. »Der Wilde ist nirgends frei. Überall auf der ganzen Erde sehen wir ihn im täglichen Leben durch eine Reihe von umständlichen und häufig höchst unbequemen, mit Gesetzeskraft ausgestatteten Sitten, eigentümlichen Vorrechten und widersinnigen Verboten beeinflußt... jede ihrer Lebensäußerungen wird durch zahllose Regeln beschränkt, die freilich ungeschrieben, aber darum nicht minder bindend sind.«[11] Es ist in der Tat bekannt, mit welcher Leichtigkeit die Handlungsweisen der primitiven Völker in traditionelle Praktiken ausmünden und wie groß andrerseits die Kraft der Tradition bei ihnen ist. Die Sitten der Ahnen sind von einem solchen Respekt umgeben, daß man nicht gegen sie verstoßen kann, ohne bestraft zu werden.
Natürlich sind solche Beobachtungen ungenau, denn nichts ist schwieriger, als so verschwommene Gebräuche zu erfassen. Um unser Experiment methodisch durchzuführen, muß man es, soweit das möglich ist, anhand des geschriebenen Rechts durchführen.
Die vier letzten Bücher des Pentateuchs bilden das älteste Denkmal dieser Art, das wir besitzen.[12] In diesen vier- oder fünftau-

11 Lubbock, *Die Entstehung der Civilisation*, Jena 1875, S. 374. – Vgl. auch Spencer, *Die Principien der Sociologie*, o. J., III, Theil IV, 1. Kap.

12 Es steht uns nicht zu, über das wirkliche Alter des Werkes zu befinden – es genügt uns, daß es sich auf eine Gesellschaft sehr niedrigen

send Versen gibt es nur eine minimale Anzahl von Regeln, die, strenggenommen, keine Strafregeln sind. Sie beziehen sich auf folgende Objekte:

Eigentumsrecht: das Tilgungsrecht; – Jubeljahr; – Eigentum der Leviten (3. Mose 25, 14-25, 29-34; 27, 1-34).

Familienrecht: Heirat (5. Mose 21, 11-14; 28, 5; 25, 5-10; 3. Mose 21, 7, 13, 14); – Erbfolgerecht (4. Mose 27, 8-11 und 26, 8; 5. Mose 21, 15-17); Versklavung von Eingeborenen und Fremden (5. Mose 25, 12-17; 2. Mose 21, 2-11; 3. Mose 19, 20; 25, 39-44; 36, 44-54).

Darlehen und Gehälter: (5. Mose 15, 7-9; 23, 19-20; 24, 6 und 10-13; 25, 15).

Quasidelikte: (2. Mose 21, 18-33 und 33-35; 22, 6 und 10-17.[13])

Organisation der öffenlichen Funktionen: der Priesterfunktionen (4. Mose 10); der Leviten (4. Mose 3. und 4. Kap.); der Alten (5. Mose 21, 19; 22, 15; 21, 1; 3. Mose 4, 15); der Richter (2. Mose 18, 25; 5. Mose 1, 15-17).

Das Restitutionsrecht und vor allem das kooperative Recht werden kaum erwähnt. Aber das ist nicht alles. Viele von den Regeln, die wir eben angeführt haben, sind dem Strafrecht nicht derart fremd, wie man auf den ersten Blick annehmen könnte, denn alle tragen religiöse Züge. Sie gehen alle von der Gottheit aus; sie zu verletzen, heißt die Gottheit zu beleidigen, und solche Beleidigungen sind Vergehen, die gesühnt werden müssen. Das Buch unterscheidet nicht zwischen verschiedenartigen Vorschriften, sondern alle sind göttliche Worte, die man nicht ungestraft übertreten kann. »Wenn du nicht den Worten dieses Gesetzes gehorchst, die in diesem Buch geschrieben stehen, und den glorreichen und schrecklichen Namen des Ewigen, deines Gottes, fürchtest, dann wird dich der Ewige schlagen, dich und deine Nachkommen.« Selbst das irrtümliche Nichtbefolgen irgendeiner Vorschrift ist eine Sünde und verlangt Sühne. Drohungen

Typs bezieht – noch über das relative Alter der Teile, aus denen es sich zusammensetzt, denn sie zeigen vom Gesichtspunkt, der uns interessiert, alle den sichtbar gleichen Charakter. Wir nehmen sie also in ihrer Gesamtheit.

13 Ohne die Verse, die die öffentlichen Funktionen behandeln, sind es insgesamt 135 Verse.

dieser Art, deren strafrechtliche Natur nicht zweifelhaft ist, sanktionieren sogar einige jener Regeln direkt, die wir dem Restitutionsrecht zugewiesen haben. Nachdem beschlossen wurde, daß die geschiedene Frau von ihrem Mann nicht mehr zurückgenommen werden darf, wenn sie nach ihrer Wiederheirat erneut geschieden wird, fügt der Text hinzu: »Denn das ist ein Greuel vor dem Ewigen, und *du sollst das Land*, das dir der Herr, dein Gott, zu eigen geben will, *nicht mit Sünde beladen.*«[14] Hier der Vers, der die Regel enthält, wie die Löhne gezahlt werden müssen: »Am selben Tag noch sollst du (dem Taglöhner) seinen Lohn geben, daß die Sonne nicht darüber untergehe, denn er ist arm und sehnt sich danach; *er könnte sonst den Herren wider dich anrufen, und es käme Schuld auf dich.*«[15] Die Entschädigungen, die die Scheindelikte verursachen, scheinen ebenfalls als richtige Bußen dargestellt zu sein. So liest man 3. Mose 24, 17-20: »Wer irgendeinen Menschen erschlägt, der soll des Todes sterben. Wer aber ein Stück Vieh erschlägt, der soll's ersetzen, Leben um Leben... Schaden um Schaden, Auge um Auge, Zahn um Zahn.« Die Wiederherstellung des angerichteten Schadens scheint der Strafe des Mordes angeglichen und als eine Anwendung des Rechts auf Vergeltung angesehen worden zu sein.

Zwar gibt es eine Anzahl von Vorschriften, bei denen die Sanktion nicht gesondert angegeben ist. Aber wir wissen bereits, daß es sich mit Sicherheit um Strafsanktionen handelt. Die Natur der verwendeten Ausdrücke beweist das zur Genüge. Im übrigen wissen wir aus der Tradition, daß körperlich gestraft wurde, wer negative Vorschriften verletzte, wenn das Gesetz die Strafe auch nicht formell aussprach.[16] Zusammenfassend kann man sagen, daß das ganze hebräische Recht, wie es sich in den fünf Büchern Mose darstellt, im wesentlichen mehr oder weniger einen repressiven Charakter hat; dies an manchen Stellen ausdrücklich, an anderen latent, aber er ist überall gegenwärtig. Da alle dort ent-

14 5. Mose 24, 4.
15 5. Mose 24, 15.
16 Siehe Munk, *Palestine*, S. 216. – Selden, *De Synedriis et praefectaris juridicis veterum Ebraeorum*, London 1650-1655, S. 889-913, zählt – nach Maimonides – alle Vorschriften auf, die in diese Kategorie gehören.

haltenen Vorschriften Befehle Gottes und sozusagen seiner direkten Bürgschaft unterstellt sind, verdanken sie dieser Abkunft ihre außerordentliche Achtung, die sie sakrosankt macht. Werden sie verletzt, dann begnügt sich das öffentliche Bewußtsein nicht mit einer einfachen Wiedergutmachung, sondern verlangt zu ihrer Rache eine Sühne. Da genau diese außerordentliche Autorität der Regeln, die sie sanktioniert, die eigentliche Natur des Strafrechts ausmacht, und da die Menschen niemals eine höhere Autorität gekannt und erdacht haben, als die vom Gläubigen seinem Gott zugeschriebene Autorität, kann ein Recht, das als das Wort Gottes selbst angesehen wird, nichts anderes als wesentlich repressiv sein. Wir hätten sogar sagen können, daß jedes Strafrecht mehr oder weniger religiös ist, denn es wird beseelt von einem Gefühl des Respekts für eine höhere Kraft, die über dem Menschen steht, für eine in gewisser Weise transzendente Macht, in Form welchen Symbols sie dem einzelnen Bewußtsein auch fühlbar werde, und dieses Gefühl liegt jeder Religiosität zugrunde. Darum beherrscht bei den niedrigen Gesellschaften auf allgemeine Weise die Repression jedes Recht: Eben weil die Religion dort das ganze Rechtsleben wie im übrigen das ganze soziale Leben durchdringt.

In den Gesetzen des Manu ist dieser Zug ebenfalls noch sehr deutlich. Man braucht nur den übermäßigen Platz zu sehen, den sie der Kriminalgerichtsbarkeit in der Gesamtheit der nationalen Institutionen einräumen. »Um dem König in seinen Funktionen zu helfen, sagt Manu, erzeugte der Herr vom Anfang an den Genius der Strafe, den Behüter aller Wesen, den Ausführer des Rechts, seinen eigenen Sohn, dessen Wesen ganz göttlich ist. Die Furcht vor der Strafe erlaubt allen beweglichen und unbeweglichen Wesen, das zu genießen, was ihnen gehört, und hindert sie, sich von ihren Pflichten zu entfernen... Die Strafe regiert das Menschengeschlecht; die Strafe beschützt es; die Strafe wacht, während alles schläft; die Strafe ist die Gerechtigkeit, sagen die Weisen... Alle Klassen würden zugrundegehen, alle Schranken würden umgeworfen, die Welt geriete durcheinander, wenn die Strafe nicht mehr ihre Pflicht erfüllte.«[17]

17 *Les Lois du Manou*, übersetzt von Loiseleur, VII, 14-24.

Das Zwölftafelgesetz bezieht sich auf eine Gesellschaft, die bereits viel entwickelter und uns viel näher ist[18] als das hebräische Volk. Der Beweis dafür ist, daß die römische Gesellschaft den Stadttypus erst erreicht hat, nachdem sie den Typus hinter sich gelassen hatte, bei dem die jüdische Gesellschaft stehengeblieben war, und noch einen Schritt weiter gegangen war. Den Beweis für diesen Tatbestand werden wir später anführen.[19] Auch andere Tatsachen bezeugen im übrigen diesen geringfügigen Fortschritt. Zunächst finden wir in den Gesetzen der Zwölf Tafeln alle Hauptkeime unseres heutigen Rechts, während es zwischen dem hebräischen und unserem Recht sozusagen nichts Gemeinsames gibt.[20] Außerdem ist das Zwölftafelgesetz völlig weltlich. Wenn man in Rom auch anfänglich glaubte, daß die Gesetzgeber wie Numa göttlich inspiriert und folglich das Recht und die Religion damals eng vermischt waren, so hatte zu dem Zeitpunkt, als die XII Tafeln redigiert wurden, diese Verbindung mit Sicherheit zu existieren aufgehört, denn diese Rechtsmonumente wurden vom Anfang an als ein gänzlich menschliches Werk hingestellt, das sich nur auf menschliche Beziehungen bezog. Man findet darin nur einige Verordnungen, die die religiösen Zeremonien betreffen, und selbst die scheinen dort nur als Luxusgesetze zugelassen worden zu sein. Nun ist aber die mehr oder weniger vollständige Trennung zwischen dem juristischen und dem religiösen Element

18 Wenn wir von einem sozialen Typus sagen, er sei fortgeschrittener als ein anderer, so wollen wir damit nicht behaupten, daß sich die sozialen Typen entlang ein und derselben aufsteigenden Linie stufenweise aufbauen und dort nach dem jeweiligen historischen Moment einen mehr oder minder hohen Rang einnehmen. Es ist im Gegenteil sicher, daß das genealogische Bild der sozialen Typen, wenn man es vollständig ausführen könnte, eher die Form eines buschigen Baumes hätte, der zwar aus einer Wurzel entstammt, sich aber verzweigt. Trotz dieser Anordnung bleibt der Abstand zwischen zwei Typen meßbar; sie sind eben mehr oder weniger hoch gelegen. Man kann vor allem berechtigterweise von einem Typus sagen, daß er über einem anderen steht, wenn er zunächst dessen Form hatte und diese dann hinter sich gelassen hat. Dann ist es sicher, daß er auf einem höheren Ast oder einem höheren Zweig plaziert ist.

19 Siehe Erstes Buch, 6. Kap., § II.

20 Das Vertragsrecht, das Erbrecht, die Vormundschaft, die Adoption usw. sind dem Pentateuch unbekannt.

das beste Zeichen, an dem man erkennen kann, ob eine Gesellschaft mehr oder weniger entwickelt ist als eine andere.[21]
Daher füllt hier das Strafrecht nicht mehr den ganzen Platz aus. Die Regeln, die durch Strafen sanktioniert werden, und die Regeln, die nur restitutive Sanktionen nach sich ziehen, sind diesmal genau voneinander unterschieden. Das Restitutionsrecht hat sich vom Repressivrecht gelöst, das es anfänglich absorbiert hatte. Jetzt hat es seinen eigenen Charakter, seine persönliche Konstitution, seine Individualität. Es existiert als eigenes, unterscheidbares Recht, ausgestattet mit Spezialorganen und mit einer eigenen Prozedur. Sogar das Kooperativrecht ist bereits erschienen: Wir finden in den XII Tafeln ein Familien- und ein Vertragsrecht.
Auch wenn freilich das Strafrecht sein ursprüngliches Übergewicht verloren hat, bleibt sein Anteil noch groß. Auf die 115 Fragmente dieses Rechts, die wiederherzustellen Voigt gelungen ist, können nur 66 der Wiedergutmachung zugezählt werden, während 49 einen betonten Strafcharakter haben.[22] Folglich stellt das Strafrecht fast die Hälfte dieser Rechtssammlung dar, so wie sie auf uns gekommen ist. Was übriggeblieben ist, kann uns nur eine recht unvollständige Idee von der Bedeutung geben, die das Repressivrecht zu dem Zeitpunkt hatte, als es redigiert wurde. Denn gerade die Teile dieses Rechts konnten am leichtesten in Verlust geraten. Wir verdanken die uns erhaltenen Fragmente fast ausschließlich den Rechtsgelehrten der klassischen Epoche, und diese interessierten sich viel mehr für die Probleme des Zivilrechts als für die Fragen des Strafrechts. Das Strafrecht eignet sich nämlich kaum für die schönen Wortgefechte, die die Juristen schon immer begeistert haben. Diese allgemeine Gleichgültigkeit, die dem Strafrecht zuteil wurde, mußte die Wirkung haben, daß ein guter Teil des alten römischen Strafrechts dem Vergessen anheimfiel. Im übrigen würde es auch ein authentischer und vollständiger Text des Zwölftafelgesetzes bestimmt nicht ganz enthalten haben, denn dieses Gesetz redet weder von religiösen noch von häuslichen Verbrechen, die beide von Sondergerichten abgeurteilt wurden, noch von den Vergehen gegen

21 Vgl. Walter, *op. cit.*, §§ 1 und 2; Voigt, *Die XII Tafeln*, Leipzig 1883, I, S. 43.
22 Zehn (Luxus-)Gesetze erwähnen keine Sanktionen, aber ihr Strafcharakter ist nicht zweifelhaft.

die Sitten. Man muß endlich auch die Faulheit in Rechnung stellen, mit der das Strafrecht kodifiziert wird, wenn man so sagen kann. Da es dem Bewußtsein eines jeden eingeprägt ist, fühlt man kein Bedürfnis, es aufzuschreiben, um es bekannt zu machen. Aus all diesen Gründen kann man mit Recht annehmen, daß das Strafrecht auch im Rom des 4. Jahrhunderts noch den größten Teil der Rechtsregeln ausmachte.

Dieses Übergewicht ist noch sicherer und noch betonter, wenn man es nicht mit dem ganzen Restitutivrecht vergleicht, sondern nur mit dem Teil dieses Rechts, der der organischen Solidarität entspricht. In der Tat ist zu diesem Zeitpunkt allenfalls das Familienrecht genügend weit organisiert; das Prozeßverfahren ist, um hinderlich zu sein, weder variabel noch komplex genug. Das Vertragsrecht steht erst am Anfang. »Jene so überaus geringe Zahl von Contracten des älteren Rechts (contrastirt) auf das Schroffste mit dem Reichtum an Delictsobligationen.«[23] Das öffentliche Recht ist noch sehr einfach und hat noch zum größten Teil Strafcharakter, weil es einen religiösen Charakter bewahrt hat.

Von dieser Epoche an verliert das Strafrecht ständig an relativer Bedeutung. Selbst wenn man einerseits annimmt, daß es in einer großen Anzahl von Fällen nicht zurückgegangen ist und daß viele Handlungen, die ursprünglich als Verbrechen angesehen worden waren, noch immer bestraft werden – das Gegenteil stimmt, was die religiösen Delikte betrifft –, so hat es zum wenigsten nicht zugenommen. Wir wissen, daß seit der Zeit des Zwölftafelgesetzes die hauptsächlichsten Verbrechensarten des römischen Rechts festgelegt sind. Demgegenüber haben sich das Vertragsrecht, das Prozeßrecht und das öffentliche Recht unweigerlich immer weiter ausgedehnt. Je weiter man vorangeht, desto mehr entwickeln sich die seltenen und dürftigen Formeln, die das Zwölftafelgesetz bezüglich dieser verschiedenen Punkte aufführt, und sie vermehren sich, bis sie zu den umfangreichen Systemen der klassischen Epoche wurden. Das Familienrecht seinerseits kompliziert sich und verzweigt sich in dem Maß, in dem zum primitiven Zivilrecht nach und nach das prätorianische Recht hinzukommt.

Die Geschichte der christlichen Gesellschaften bietet uns ein an-

23 Voigt, *Die XII Tafeln*, Leipzig 1883, II, S. 448.

deres Beispiel desselben Phänomens. Schon Sumner Maine hatte angenommen, daß der Platz des Strafrechts, wenn man die verschiedenen barbarischen Gesetze untereinander vergleicht, um so größer ist, je älter es ist.[24] Die Tatsachen bestätigen diese Annahme.

Das salische Recht bezieht sich auf eine weniger entwickelte Gesellschaft als die römische Gesellschaft des 4. Jahrhunderts. Zwar hat es, wie das römische Recht, den sozialen Typus bereits hinter sich gelassen, bei dem das hebräische Volk stehengeblieben ist, es hat sich aber trotzdem nicht vollständig von diesem befreit. Wir werden weiter unten zeigen, daß die entsprechenden Spuren viel sichtbarer sind; auch hat das Strafrecht darin viel größere Bedeutung. Auf die 293 Artikel, aus denen sich der von Waitz herausgegebene Text des salischen Rechts zusammensetzt, kommen nur 25, d. h. 9 %, die keinen Strafcharakter haben.[25] Es handelt sich um die Artikel, die sich auf die Konstitution der fränkischen Familie beziehen.[26] Der Vertrag ist noch nicht vom Strafrecht getrennt, denn die Weigerung, die Verpflichtung am festgelegten Tag einzulösen, wird mit einer Buße geahndet. Außerdem enthält das salische Recht nur einen Teil des Strafrechts der Franken, denn es betrifft einzig und allein die Verbrechen und Vergehen, für die ein Vergleich vorausgesetzt ist. Aber es gab sicherlich Vergehen, die nicht wiedergutgemacht werden konnten. Man bräuchte nur daran zu denken, daß das *Lex* kein Wort über die Verbrechen gegen den Staat noch über die Militär- und Religionsdelikte enthält, und das Repressivrecht erschiene noch umfangreicher.[27]

Im Recht der Burgunder, das jünger ist, nimmt es schon einen geringeren Umfang ein. Auf 311 Artikel haben wir 98 gezählt, d. h. fast ein Drittel, die keinerlei Strafcharakter aufweisen. Der Zuwachs bezieht sich allein auf das Familienrecht, das komplizierter geworden ist, sowohl was das dingliche Recht als auch, was das persönliche Recht betrifft. Das Vertragsrecht ist nicht viel entwickelter als im salischen Recht.

24 Sumner Maine, *Ancien droit*, S. 347.
25 Waitz, *Das alte Recht der salischen Franken*, Kiel 1846.
26 Tit. 44, 45, 46, 59, 60, 62.
27 Vgl. Thonissen, *L'organisation judiciaire, le droit pénal et la procédure pénale de la loi salique*, Brüssel 1882, S. 244.

Schließlich bezeugt das Recht der Westgoten, das noch jünger ist, und das sich auf ein noch kultivierteres Volk bezieht, einen neuerlichen Fortschritt im selben Sinn. Obwohl das Strafrecht auch dort noch vorherrscht, hat das restitutive Recht fast die gleiche Bedeutung. Hier finden wir ein ganzes Prozeßrecht (Buch 1 und 2), ein schon sehr entwickeltes Ehe- und Familienrecht (Buch 3, Tit. 1 und 4; Buch 4). Und schließlich zum erstenmal ein ganzes Buch (das 5.), das Tauschvorgängen gewidmet ist.
Eine ebenso genaue Beobachtung dieser doppelten Entwicklung ist uns über die ganze Abfolge unserer Geschichte nicht möglich, da keine weitere Kodifizierung vorhanden ist. Aber es ist unbestreitbar, daß sie sich in der gleichen Richtung vollzog. In der Tat ist der juridische Katalog der Verbrechen und der Delikte von dieser Zeit an schon recht vollständig. Das Familienrecht, das Vertragsrecht, das Prozeßrecht und das öffentliche Recht haben sich dagegen ohne Unterbrechung weiterentwickelt, bis sich schließlich das Verhältnis zwischen den beiden Teilen des Rechts, die wir vergleichen, umgekehrt hat.

Das repressive und das kooperative Recht variieren also genauso, wie es die Theorie voraussehen ließ, die damit beschäftigt ist. Manchmal hat man allerdings dieses Übergewicht des Strafrechts in den niedrigen Gesellschaften anders begründet. Man hat es erklärt »mit der gewohnheitsmäßigen Gewalttätigkeit in den Gesellschaften, die ihre Gesetze niederzuschreiben begannen. Der Gesetzgeber – so sagt man – hat sein Werk im Verhältnis zur Häufigkeit bestimmter Vorfälle im barbarischen Leben aufgeteilt.«[28] Sumner Maine, der diese Erklärung anführt, findet sie nicht ganz vollständig. In Wirklichkeit ist sie nicht nur unvollständig, sondern falsch. Vor allem macht sie aus dem Recht eine künstliche Schöpfung des Gesetzgebers, das gesatzt worden sei, um den öffentlichen Sitten zu widersprechen und gegen sie zu reagieren. Heute ist eine derartige Annahme nicht mehr aufrechtzuerhalten. Das Recht drückt die Sitten aus, und wenn es sich gegen sie stellt, dann mit der Kraft, die es ihnen entnommen hat. Dort, wo Gewalttaten häufig sind, werden sie geduldet; ihre Strafbarkeit steht im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Häufig-

28 Sumner Maine, *Ancien droit*, S. 348.

keit. So sind bei den niedrigen Völkern die Verbrechen gegen die Personen alltäglicher als in unseren zivilisierten Gesellschaften; sie werden daher ganz zuletzt erst bestraft. Man kann fast sagen, daß Übergriffe um so strenger bestraft werden, je seltener sie sind. Was das primitive Strafrecht so ausufern läßt, ist nicht, daß unsere heutigen Verbrechen darin Gegenstand ausgedehnterer Anordnungen darstellen, sondern daß es eine diesen Gesellschaften eigene überquellende Kriminalität gibt, die deren angebliche Gewalttätigkeit nicht erklären könnte: Vergehen gegen den religiösen Glauben, gegen den Ritus, gegen die Zeremonien, gegen Traditionen aller Art, usw. Der wahre Grund der Entwicklung der Strafregeln liegt also darin, daß zu diesem Zeitpunkt der Entwicklung das kollektive Bewußtsein umfangreich und stark ist, während die Arbeit noch nicht geteilt ist.
Aus diesen damit begründeten Prinzipien ergibt sich die nachfolgende Schlußfolgerung ganz zwanglos.

5. Kapitel

Fortschreitendes Übergewicht der organischen Solidarität und dessen Folgen

I

Ein Blick auf unsere Gesetzbücher genügt, um den geringen Platz festzustellen, den das Strafrecht im Verhältnis zum kooperativen Recht einnimmt. Was ist es schon neben dem umfangreichen System des Familien-, des Vertrags-, des Handelsrechts usw.? Die Gesamtheit der Beziehungen, die einer Strafregelung unterworfen sind, stellt also nur den kleinsten Bruchteil des allgemeinen Lebens dar, und folglich sind die Bande, die uns an die Gesellschaft binden und die aus der Gemeinschaft des Glaubens und der Gefühle erwachsen, viel weniger zahlreich als diejenigen, die der Arbeitsteilung entstammen.

Wahr ist, daß, wie wir bereits erwähnten, das allgemeine Bewußtsein und die Solidarität, die es erzeugt, nicht vollständig durch das Strafrecht ausgedrückt werden. Das erste erzeugt andere Bande als jene, deren Bruch es unterdrückt. Es gibt weniger starke oder undeutlichere Zustände des Kollektivbewußtseins, die ihre Wirkung durch die Vermittlung der Sitten und der öffentlichen Meinung fühlen lassen, ohne daß mit ihnen eine legale Sanktion verbunden wäre, und die gleichwohl dazu beitragen, den Zusammenhalt der Gesellschaft zu sichern. Aber auch das kooperative Recht drückt nicht alle Bande aus, die die Arbeitsteilung erzeugt; denn auch es vermittelt uns von dieser ganzen Seite des sozialen Lebens nur eine schematische Vorstellung. In vielen Fällen werden die Beziehungen der gegenseitigen Abhängigkeit, die die geteilten Funktionen verbinden, nur durch Bräuche aufrechterhalten, und diese ungeschriebenen Regeln übersteigen zahlenmäßig bestimmt jene, die zur Stützung des Repressivrechts dienen, denn sie müssen ebenso vielfältig sein wie die sozialen Funktionen selber. Die Beziehung zwischen diesen gleicht also der Beziehung der beiden Rechte, die sie ergänzen, und folglich kann man von ihnen abstrahieren, ohne daß das Ergebnis der Überlegung sich änderte.

Wenn wir jedoch diese Beziehung nur in unseren heutigen Gesellschaften und zum jetzigen Zeitpunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung festgestellt hätten, so könnte man sich fragen, ob sie nicht von ganz temporären und vielleicht pathologischen Ursachen abhinge. Indessen haben wir gesehen, daß das Kooperativrecht um so prädominanter wird, je näher ein sozialer Typus sich dem Typus unserer Gesellschaft genähert hat. Das Strafrecht dagegen nimmt um so mehr Platz ein, je mehr man sich von unserer heutigen Organisation entfernt. Dieses Phänomen ist also nicht an eine zufällige und mehr oder weniger krankhafte Ursache gebunden, sondern an eine ganz wesentliche Struktur unserer Gesellschaften, da es sich um so mehr entwickelt, je klarer diese Struktur umrissen ist. Daher ist uns das Gesetz, das wir im vorigen Kapitel aufgestellt haben, doppelt nützlich. Denn es bestätigt nicht nur die Prinzipien, auf denen unser Schluß ruht, sondern erlaubt uns auch, dessen Allgemeingültigkeit zu behaupten.

Aber aus diesem Vergleich allein können wir noch nicht darauf schließen, welchen Anteil die organische Solidarität am allgemeinen Zusammenhalt der Gesellschaft besitzt. Was das Individuum mehr oder weniger eng an seine Gruppe bindet, ist nicht nur die mehr oder weniger große Vielfalt der Anknüpfungspunkte, sondern auch die veränderliche Intensität der Kräfte, die es dort festhalten. Es könnte also geschehen, daß die Bande, die aus der Arbeitsteilung entstehen, zwar zahlreicher, jedoch schwächer sind als die anderen, und daß deren größere Kraft ihre zahlenmäßige Unterlegenheit aufwiegt. Aber das Gegenteil ist der Fall.

In der Tat kann man die relative Kraft dieser beiden sozialen Bande vermittels der ungleichen Leichtigkeit messen, mit der sie sich auflösen. Das am wenigsten widerstandsfähige ist offensichtlich das Band, das unter dem geringsten Druck bricht. Nun sind aber diese Brüche in den niedrigen Gesellschaften, in denen die Solidarität aus Ähnlichkeiten die einzige oder fast die einzige ist, am häufigsten und am leichtesten. »Anfangs... ist es, obschon der Anschluß an irgendeine Gruppe geboten erscheint, doch nicht notwendig, bei derselben Gruppe zu bleiben. In den frühesten Zuständen sind Wanderungen von Stamm zu Stamm sehr gewöhnlich. Werden die Kalmücken und Mongolen sehr von ihren Häuptlingen geplagt, so verlassen sie dieselben und gehen zu anderen über. Von den Abiponen erzählt Dobrizhoffer:

›Ohne ihren Caziken um Erlaubnis zu fragen und ohne daß dieser sich darüber ungehalten zeigte, wandern sie samt ihren Familien, wohin es ihnen gerade gefällt ...‹«[1] In Südafrika ziehen die Balondas ständig von einem Gebiet ins andere. Mac Culloch hat dasselbe für die Kukis festgestellt. Bei den Germanen konnte jeder Mann, der den Krieg liebte, unter einem Führer seiner Wahl Krieger werden. »Nichts war gewöhnlicher und nichts erschien legitimer. Ein Mann stand in der Versammlung auf; er kündigte an, daß er an diesen oder jenen Ort gegen diesen oder jenen Feind ziehen werde. Wer ihm vertraute und an der Beute teilhaben wollte, rief ihn zum Führer aus und folgte ihm. Das soziale Band war zu schwach, um die Männer gegen ihren Willen vor den Versuchungen des fahrenden Lebens und der Aussicht auf Beute zurückzuhalten.«[2] Waitz behauptet verallgemeinernd von den niedrigen Gesellschaften, daß selbst dort, wo sich eine Führungsmacht gebildet hat, jedes Individuum noch so viel Unabhängigkeit bewahrt habe, um sich jeden Augenblick von seinem Häuptling trennen zu können, »und gegen ihn aufzutreten, wenn er die Macht dazu hat, ohne daß dies als ein Unrecht von seiner Seite erschiene«.[3] Selbst unter despotischer Herrschaft, sagt der gleiche Autor, hat jeder immer die Freiheit, sich mit seiner Familie abzusondern. Könnte man die Regel, nach der ein Römer, wenn er vom Feind gefangengenommen wurde, aufhörte, der Stadt anzugehören, nicht auch durch die Leichtigkeit erklären, mit der damals das soziale Band zerbrechen konnte?
Ganz anders wird dies in dem Maß, in dem sich die Arbeit teilte. Die verschiedenen Teile des Aggregats können, weil sie verschiedene Funktionen erfüllen, nicht leicht voneinander getrennt werden. »Denkt man sich die Grafschaft Middlessex von ihrer ganzen Umgebung abgeschnitten, so würden in wenigen Tagen alle ihre socialen Vorgänge aus Mangel an Zufuhr stille stehen. Man unterbinde den Baumwolldistricten unseres Landes den Verkehr mit Liverpool und anderen Häfen, und sofort wäre die Industrie lahm gelegt, und es würde eine gewaltige Sterblichkeit der Bevölkerung eintreten. Würde eine Scheidewand zwischen der Bevöl-

1 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III, S. 336.
2 Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris 1890, I, S. 352.
3 Waitz, *Anthropologie*, I, S. 360-361.

kerung in den Kohlendistricten und derjenigen der angrenzenden Landestheile errichtet, wo Metalle geschmolzen oder Tuchwaaren fabriciert werden, so müssten beide zunächst in socialer Hinsicht durch Stillstand ihrer Thätigkeit absterben, bald aber auch der Tod ihrer Individuen eintreten. Obgleich, wenn eine civilisierte Gesellschaft so zertrennt wird, daß ein Teil derselben ohne centrale herrschende Macht übrigbleibt, sich sehr bald eine solche von neuem entwickeln kann, so entsteht doch in der Zwischenzeit die grosse Gefahr, dass alles sich auflöse, und bevor die Reorganisation durchgeführt ist, muss eine längere Zeit der Unordnung und Schwäche durchlaufen werden.«[4] Das ist der Grund, warum gewaltsame Annexionen, die früher so häufig waren, zu immer delikateren und höchst unsicheren Operationen werden. Heute einem Land eine Provinz zu entreißen, heißt ein oder mehrere Organe von einem Organismus abtrennen. Das Leben der annektierten Region wäre zutiefst gestört, weil es von den Organen getrennt ist, von denen es abhängt. Solche Zerstükkelungen und solche Verletzungen führen notwendigerweise zu dauernden Leiden, deren Erinnerung nicht verwischt werden kann. Selbst für das einzelne Individuum ist es nicht leicht, die Nationalität zu wechseln, trotz der großen Ähnlichkeit der verschiedenen Zivilisationen.[5]

Das umgekehrte Experiment wäre nicht weniger überzeugend. Je schwächer die Solidarität ist, d. h., je lockerer das soziale Band ist, um so leichter muß es sein, fremde Elemente in die Gesellschaften einzugliedern. Nun ist aber bei den niedrigen Völkern die Einbürgerung das Einfachste von der Welt. Bei den Indianern Nordamerikas hat jedes Mitglied des Klans das Recht, ihm per Adoption neue Mitglieder zuzuführen. »Kriegsgefangene wurden entweder getötet oder von irgendeiner Gens adoptiert. Gefangene Weiber und Kinder wurden gewöhnlich in dieser Form begnadigt. Die Adoption verlieh nicht nur Gentilrechte, sondern auch die Nationalität des Stammes.«[6] Bekannt ist, mit welcher Leichtigkeit Rom anfänglich Leuten ohne Niederlassung und

4 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, Stuttgart 1887, II, S. 49.

5 Im 7. Kapitel wird entsprechend dargestellt, daß das Band, das das Individuum an seine Familie bindet, um so stärker und um so schwerer zu lösen ist, je mehr die häusliche Arbeit geteilt ist.

6 Morgan, *Urgesellschaft*, S. 68.

Stämmen, die Rom unterjocht hatte, das Stadtrecht gewährte.[7] Im übrigen haben sich primitive Gesellschaften durch Einverleibungen dieser Art vermehrt. Um so durchlässig zu sein, durfte das Empfinden ihrer Einheit und ihrer Persönlichkeit nicht sehr stark sein.[8] Das umgekehrte Phänomen kann man dort beobachten, wo die Funktionen schon spezialisiert sind. Natürlich kann der Fremde vorläufig in eine Gesellschaft eindringen, aber der Assimilierungsvorgang, d. h. die Naturalisation, wird lange und kompliziert. Sie ist ohne die Zustimmung der Gruppe, die feierlich verkündet wird und besonderen Bedingungen unterworfen ist, nicht mehr möglich.[9]

Vielleicht ist man darüber erstaunt, daß ein Band, das das Individuum so weit an die Gemeinschaft bindet, daß es darin aufgeht, sich mit dieser Leichtigkeit lösen oder knüpfen kann. Aber die Festigkeit eines sozialen Bandes ist nicht gleichzusetzen mit dem, was seine Widerstandskraft ausmacht. Daraus, daß sich die Teile des Aggregats, wenn sie vereint sind, nur gemeinsam bewegen, folgt noch nicht, daß sie verpflichtet sind, vereint zu bleiben oder zugrunde zu gehen. Da sie sich im Gegenteil einander nicht nötig haben und da jeder alles in sich trägt, was das soziale Leben ausmacht, kann man sie um so leichter anderswohin verpflanzen, als diese Abspaltungen meistens in Horden geschehen. Denn das Individuum ist so ausgerichtet, daß es sich nur in Gruppen bewegen kann, selbst wenn es darum geht, sich von seiner Gruppe zu trennen. Ihrerseits verlangt die Gesellschaft von jedem ihrer Mitglieder sehr wohl die Einheit der Glaubensüberzeugungen und der Sitten, solange sie ihr angehören. Da sie aber eine bestimmte Anzahl ihrer Mitglieder verlieren kann, ohne daß die Ökonomie ihres inneren Lebens gestört wird (weil die soziale Arbeit wenig

7 Dionysios von Helicarnas, I, 9. – Vgl. Accarias, *Précis de droit romain*, Paris 1874², I, § 51.

8 Diese Tatsache verträgt sich durchaus mit jener anderen, daß in diesen Gesellschaften der Fremde ausgestoßen wird. Er erweckt diese Gefühle, solange er fremd bleibt. Wir behaupten nur, daß er diese Eigenschaft des Fremden leicht durch seine Naturalisierung verliert.

9 Im 7. Kapitel werden wir in entsprechender Weise sehen, daß das Eindringen von Fremden in die Familiengesellschaft um so leichter ist, je weniger die häusliche Arbeit geteilt ist.

geteilt ist), widersetzt sie sich diesen Einbußen nur wenig. In gleicher Weise wird dort, wo die Solidarität den Ähnlichkeiten entstammt, jeder, der nicht zu weit vom Kollektivtyp abweicht, ohne Widerstand in das Aggregat einverleibt. Es gibt keine Gründe, ihn zurückzuweisen; es gibt im Gegenteil Gründe, ihn anzuziehen, wenn Plätze frei sind. Aber dort, wo die Gesellschaft ein System von differenzierten Teilen bildet, die sich gegenseitig ergänzen, können neue Elemente nicht auf die alten aufgepfropft werden, ohne deren Harmonie zu stören und ohne ihre Beziehungen zu verändern; und folglich widersteht der Organismus Einbrüchen, die nur Störungen verursachen.

II

Nicht nur, daß die mechanische Solidarität im allgemeinen die Menschen weniger stark bindet als die organische, sie wird auch in dem Maß, wie die soziale Entwicklung weiterschreitet, immer lockerer.

Denn die Kraft der derart begründeten sozialen Bindungen variiert in Abhängigkeit von den drei folgenden Bedingungen:

1. Dem Verhältnis zwischen dem Umfang des gemeinsamen Bewußtseins und dem Umfang des individuellen Bewußtseins. Sie verfügen über um so größere Energie, je vollkommener jenes das letztere verdeckt.

2. Der durchschnittlichen Intensität der Zustände des Kollektivbewußtseins. Nimmt man das Verhältnis der Umfänge als gleich an, wirkt es um so stärker auf das Individuum, je lebendiger es ist. Besteht es demgegenüber nur aus schwachen Anstößen, zieht es das Individuum nur schwach in die kollektive Richtung. Es wird demnach um so eher seinem eigenen Sinn folgen, und um so weniger stark wird die Solidarität sein.

3. Der mehr oder weniger großen Festigkeit dieser Zustände. Je deutlicher die Glaubensüberzeugungen und die Praktiken in der Tat sind, um so weniger Platz lassen sie den individuellen Verschiedenheiten. Wir alle formen unsere Ideen und unsere Handlungen auf eine einheitliche Art. Der *Konsensus* ist also so vollkommen wie möglich. Das Bewußtsein aller vibriert im Einklang. Umgekehrt gilt: Je allgemeiner und unbestimmter die Regeln des

Verhaltens und Denkens sind, desto mehr müssen die individuellen Überlegungen eingreifen, um sie auf die besonderen Fälle anzuwenden. Diese individuelle Reflexion kann aber nicht erwachen, ohne daß Meinungsverschiedenheiten sichtbar werden. Denn da sie sich in Qualität und Quantität von Mensch zu Mensch unterscheidet, so auch alles, was sie erzeugt. Die zentrifugalen Tendenzen vervielfältigen sich entsprechend auf Kosten des sozialen Zusammenhalts und der Harmonie der Bewegungen.

Andrerseits sind die starken und deutlichen Zustände des gemeinsamen Bewußtseins die Wurzeln des Strafrechts. Wir werden aber sehen, daß die Zahl dieser Wurzeln heute geringer ist als früher und daß sie ständig in dem Maß abnimmt, in dem sich die Gesellschaften unserem heutigen Typ nähern. Also haben sich ihrerseits die mittlere Intensität und der mittlere Grad der Bestimmtheit der Kollektivzustände vermindert. Sicherlich können wir daraus nicht schließen, daß die Gesamtbreite des Kollektivbewußtseins geringer geworden ist; denn es ist möglich, daß sich die Region, die dem Strafrecht entspricht, verengt hat, während sich im Gegenteil dazu der Rest ausgeweitet hat. Es kann vielleicht weniger starke und deutliche Zustände geben und als Gegengewicht dafür eine größere Anzahl anderer. Wenn aber diese Vermehrung überhaupt zutrifft, dann entspricht sie höchstens der Zunahme, die das individuelle Bewußtsein erfahren hat. Denn dieses hat sich mindestens im gleichen Umfang vergrößert. Wenn es mehr Dinge gibt, die allen gemeinsam sind, so gibt es zugleich viele mehr, die jedem persönlich zukommen. Man kann sogar annehmen, daß die letzteren stärker zugenommen haben als die anderen, denn die Unähnlichkeiten zwischen den Menschen sind in dem Maß stärker geworden, in dem sie kultivierter wurden. Wir haben gesehen, daß sich die Spezialtätigkeiten stärker entwickelt haben als das gemeinsame Bewußtsein. Es ist also zumindest wahrscheinlich, daß sich in jedem partikulären Bewußtsein die persönliche Sphäre viel stärker vergrößert hat als die andere. Auf alle Fälle ist aber das Verhältnis zwischen ihnen im ganzen das gleiche geblieben. Von diesem Standpunkt aus hat folglich die mechanische Solidarität nichts gewonnen, wenn sie nicht sogar verloren hat. Wenn wir also andrerseits feststellen, daß das Kollektivbewußtsein schwächer und undeutlicher ge-

worden ist, so können wir sicher sein, daß dies deshalb der Fall ist, weil von den drei Bedingungen, von denen ihre Wirksamkeit abhängt, mindestens zwei ihre Intensität verlieren, wohingegen die dritte unverändert geblieben ist.
Um das zu beweisen, würde es uns nichts nützen, die Zahl der Regeln mit Repressivsanktionen in den verschiedenen sozialen Typen zu vergleichen, denn diese Regelanzahl verändert sich nicht entsprechend der Zahl der Gefühle, die jene Regeln darstellen. Ein und dasselbe Gefühl kann nämlich auf verschiedene Weise verletzt werden und daher mehrere Regeln hervorbringen, ohne sich deshalb zu diversifizieren. Weil es jetzt mehrere Arten gibt, Eigentum zu erwerben, gibt es auch mehr Arten zu stehlen. Aber das Gefühl der Achtung vor dem Eigentum eines anderen hat sich deshalb nicht vervielfacht. Weil sich die individuelle Persönlichkeit entwickelt hat und mehr Elemente umfaßt, sind mehr Übergriffe auf sie möglich. Aber das Gefühl, das diese verletzen, bleibt immer das gleiche. Wir dürfen also die Regeln nicht zählen, sondern müssen sie in Klassen und Unterklassen ordnen, je nachdem, ob sie sich auf ein Gefühl oder auf verschiedene Gefühle beziehen oder auf verschiedene Varianten eines und desselben Gefühls. Damit erstellen wir die Typen von Verbrechen und ihre wesentlichen Varianten, deren Zahl notwendigerweise die gleiche ist wie die Zahl der starken und deutlichen Zustände des Kollektivbewußtseins. Je zahlreicher diese sind, desto mehr Verbrechensarten muß es geben, und folglich spiegeln die Variationen der einen genau die Variationen der anderen wider. Um diese Ideen zu präzisieren, haben wir in der folgenden Tafel die Haupttypen und die Hauptvarianten zusammengestellt, die in den verschiedenen Gesellschaftsarten gefunden worden sind. Natürlich kann eine derartige Klassifizierung weder sehr vollständig noch gänzlich genau sein; aber für den Schluß, den wir daraus ziehen wollen, ist sie genau genug. Sie umfaßt in der Tat alle aktuellen Verbrechenstypen. Allenfalls riskieren wir, jene vergessen zu haben, die seither verschwunden sind. Da wir aber gerade beweisen wollen, daß sich ihre Zahl verringert hat, wären diese Auslassungen nur ein weiteres Argument zur Stützung unserer Beweisführung.

Regeln, die Handlungen verbieten, die den Kollektivgefühlen zuwiderlaufen

I Allgemeine Ziele

Religiöse Gefühle	Positive	(zwingen die Religionspraxis auf).	
	Negative[10]	die sich auf Überzeugungen beziehen, die das Göttliche betreffen.	
		die sich auf den Kult beziehen.	
		die sich auf die Kultorgane beziehen	Heilige Stätten, Priester.
Nationale Gefühle	Positive	(positive Bürgerpflichten).	
	Negative	(Verrat, Bürgerkrieg usw.).	
Familiengefühle	Positive	Väterliche und kindliche Gefühle.	
		eheliche.	
		verwandtschaftliche Gefühle im allgemeinen.	
	Negative	die gleichen.	
Gefühle, die sich auf sexuelle Beziehungen beziehen	verbotene Verbindungen		Inzest
			Sodomie
			Mißheiraten
	Prostitution		
	öffentliche Schamhaftigkeit		
	Schamhaftigkeit Minderjähriger		

10 Wir nennen Gefühle positiv, die positive Handlungen erzwingen, wie Glaubenspraktiken; negative Gefühle verlangen nur den Verzicht des Handelns. Zwischen beiden bestehen also nur Gradunterschiede. Trotzdem sind diese bedeutsam, denn sie kennzeichnen zwei Momente ihrer Entwicklung.

11 Es ist möglich, daß wir die Trunkenheit noch aus anderen Beweggründen ablehnen, besonders aus Abscheu vor dem Zustand der Erniedrigung, in dem sich der Betrunkene befindet.

12 Unter dieser Rubrik führen wir die Handlungen auf, die ihren kriminellen Charakter wenigstens zum Teil der Reaktion seitens des Organs des Kollektivbewußtseins verdanken. Eine genaue Trennung dieser beiden Unterabteilungen ist im übrigen nur schwierig vorzunehmen.

Gefühle, die sich auf die Arbeit beziehen	Bettelei. Herumtreiberei. Trunkenheit[11]. Strafrechtliche Regelung der Arbeit.	
Verschiedene herkömmliche Gefühle	in Bezug auf bestimmte Bräuche des Berufs. in Bezug auf das Begräbnis. in Bezug auf die Nahrung. in Bezug auf die Kleidung. in Bezug auf das Zeremoniell. in Bezug auf Gebräuche aller Arten.	
Gefühle, die sich auf das Organ des allgemeinen Bewußtseins beziehen	soweit sie direkt verletzt sind	Majestätsbeleidigung. Verschwörung gegen die legitime Macht. Beleidigungen, Gewalttaten gegen die Autorität. – Rebellion.
	indirekt[12]	Anmaßung öffentlicher Funktionen durch Einzelpersonen. – Usurpationen. – Fälschungen. Verletzung der Amtspflicht durch Beamte und andere professionelle Verfehlungen. Betrug zum Schaden des Staates. Ungehorsam aller Art (administrative Übertretungen).

II Individuelle Ziele

Gefühle, die sich auf die Person des Individuums beziehen	Mord, Verwundungen. – Selbstmord.	
	Individuelle Freiheit	physische. Moral (Zwang zur Ausübung der bürgerlichen Rechte). Beleidigungen, Verleumdungen.
	Ehre	Falsches Zeugnis.
Gefühle, die sich auf die Sachen des Individuums beziehen	Raub. – Hochstapelei, Vertrauensmißbrauch. Verschiedene Betrügereien.	

Gefühle, die sich auf eine Gesamtheit von Individuen beziehen, sowohl ihre Person als auch ihre Güter betreffend	Falschmünzerei. – Konkurs. Brandstiftung. Straßenraub. – Plünderung. Öffentliche Gesundheit.

III

Ein Blick auf diese Tafel genügt, um zu erkennen, daß sich eine große Zahl von Verbrechenstypen allmählich aufgelöst hat. Heute hat die Regelung des häuslichen Lebens jeden Strafcharakter fast völlig verloren. Eine Ausnahme macht nur das Verbot des Ehebruchs und der Bigamie. Selbst der Ehebruch nimmt auf der Liste unserer Verbrechen einen Ausnahmeplatz ein, denn der Ehemann hat das Recht, der verurteilten Frau die Strafe zu erlassen. Was die Pflichten der anderen Mitglieder der Familie betrifft, so ziehen sie keine repressiven Sanktionen mehr nach sich. Früher war das anders. Die Zehn Gebote machen aus der Kinderliebe eine soziale Verpflichtung. Daher wurde mit dem Tod bestraft, wer seine Eltern schlug[13] oder wer sie verfluchte[14] oder wer dem Vater nicht gehorchte.[15]

Im attischen Stadtstaat, der zum selben Typ wie der römische gehört, aber eine ursprünglichere Variante darstellt, hatte die Gesetzgebung in diesem Punkt denselben Charakter. Die Verfehlungen gegen die Pflichten der Familie führten zur Eröffnung einer besonderen Klage, der *graphe kakoseos*. »Wer seine Eltern oder seine Vorfahren mißhandelte oder beleidigte, wer ihnen die benötigten Existenzmittel versagte, wer ihnen nicht das Begräbnis zuteil werden ließ, das der Würde ihrer Familie entsprach ... konnte mit der *graphe kakoseos* belangt werden.«[16] Die Pflichten der Verwandten gegenüber Waisenkindern wurden auf gleiche Art sanktioniert. Immerhin beweisen die fühlbar milderen Strafen, die dafür verhängt wurden, daß die entsprechenden Gefühle in Athen nicht dieselbe Kraft oder dieselbe Bestimmtheit hatten wie in Judäa.[17]

13 2. Mose 21,15.
14 2. Mose 21,17 – 5. Mose 27,16.
15 5. Mose 21,18-21.
16 Thonissen, *Droit pénal de la république athénienne*, Brüssel 1875, S. 288.

In Rom endlich ist ein weiterer noch deutlicherer Rückgang des Strafmaßes festzustellen. Die einzigen Verpflichtungen der Familie, die das Strafrecht bewahrt, sind jene, die den Klienten an den Patron binden, und umgekehrt.[18] Die anderen häuslichen Verfehlungen werden nur mehr disziplinarisch durch den Familienvater bestraft. Zweifellos erlaubte ihm die Autorität, über die er verfügte, streng zu bestrafen; aber er übt diese Macht nicht als öffentlicher Richter oder als Beamter aus, der den Auftrag hatte, in seinem Haus das allgemeine Staatsgesetz zu vertreten, sondern als Privatmann.[19] Diese Verfehlungen neigen also dazu, rein private Angelegenheiten zu werden, an denen die Gesellschaft nicht interessiert ist. Auf diese Weise sind die Familiengefühle nach und nach aus dem zentralen Bereich des gemeinsamen Bewußtseins herausgetreten.[20]
Genauso verhielt es sich mit der Evolution der Gefühle, die sich auf die Beziehungen der Geschlechter bezog. Im Pentateuch nehmen die Verletzungen der Sitten einen bedeutenden Platz ein. Eine Vielzahl von Handlungen wurde noch als Verbrechen be-

17 Die Strafe war nicht bestimmt, aber sie scheint im Verlust der bürgerlichen Rechte bestanden zu haben (siehe Thonissen, *op. cit.*, S. 291).

18 *Patronus, si clienti fraudem fecerit, sacer esto,* sagt das Zwölftafelgesetz. – Bei der Gründung der Stadt war das Strafrecht stärker im Familienleben verankert. Eine *lex regia*, die die Tradition bis auf Romulus zurückführt, verflucht das Kind, das die Eltern mißhandelt hatte (Festus, S. 230, s. v. *Plorare*).

19 Siehe Voigt, *XII Tafeln*, II, S. 273.

20 Man ist vielleicht erstaunt, daß man über einen Rückgang der Familiengefühle in Rom sprechen kann, wo die patriarchalische Familie eine derartige Vormachtstellung einnahm. Wir können nur die Tatsachen feststellen. Ihre Erklärung liegt darin, daß die Bildung der patriarchalischen Familie die Wirkung hatte, dem öffentlichen Leben eine ganze Menge von Elementen zu entziehen und eine Sphäre privater Wirkung, eine Art Binnenbewußtsein aufzubauen. Damit entstand eine Quelle von Variationen, die es bis dahin nicht gegeben hat. Vom Tag an, da sich das Familienleben der sozialen Wirkung entzogen hat, um sich im Haus einzuschließen, variierte es von Haus zu Haus, und die Familiengefühle haben an Einheit und Einstimmigkeit verloren.

handelt, die unsere Gesetzgebung nicht mehr unterdrückt: die Schändung der Verlobten (5. Mose 22, 23-27), der Beischlaf mit einer leibeigenen Magd (3. Mose 19, 20-22), der Betrug eines deflorierten Mädchens, das sich bei der Heirat als Jungfrau ausgegeben hat (5. Mose 22, 13-21), die Sodomie (3. Mose 18, 23; 2. Mose 22, 19), die Hurerei (3. Mose 19, 29), besonders der Priestertöchter (3. Mose 21, 9), der Inzest (3. Mose 18, 6-18 zählt siebzehn Arten auf). Alle diese Verbrechen werden überdies sehr streng bestraft, meistens mit dem Tod. Im attischen Recht sind sie schon weniger zahlreich; dieses unterdrückt nur mehr die bezahlte Päderastie, die Kuppelei, den Verkehr mit einer ehrbaren Bürgerin außerhalb der Ehe und schließlich den Inzest, obwohl wir über die Charaktermerkmale der definierenden Inzesthandlung schlecht unterrichtet sind. Die Strafen waren im allgemeinen auch weniger streng. Im römischen Staat ist die Lage ungefähr gleich, obwohl dieser ganze Teil der Gesetzgebung recht unbestimmt ist: man könnte sagen, daß er an Relief verloren hat. »In den ersten Jahrhunderten des Röm. Freistaats gab es kein Gesetz gegen die unnatürliche Wollust, gleichwohl aber wurde dieses Verbrechen sowohl von dem Volk, als von den Censoren und in dem Hausgericht oder von dem Vater als die strafbarste Unsittlichkeit gerügt, und mit Todesstrafe, Geldbusse oder Ehrenstrafen belegt.«[21] Das gleiche gilt ungefähr für das *stuprum*, d.h. den illegitimen Verkehr mit einer *matrona*. Der Vater hatte in diesem Falle das Recht, seine Tochter zu bestrafen. Das Volk bestrafte auf Anklage eines *aedilis* dasselbe Verbrechen mit Buße oder Exil.[22] Es scheint, als ob die Unterdrückung dieser Delikte zum Teil schon eine häusliche und private Angelegenheit gewesen sei. Heute haben diese Gefühle nur mehr in zwei Fällen ein Echo im Strafrecht: Wenn es öffentlich oder an Minderjährigen geschieht, die sich nicht verteidigen können.[23]

Die Klasse der Strafregeln, die wir unter der Rubrik *verschiedene herkömmliche Gefühle* aufgeführt haben, stellt in Wirklichkeit eine Vielzahl unterschiedlicher Verbrechenstypen dar, die den

21 Rein, *Criminalrecht der Römer*, S. 864 f..

22 *op. cit.*, S. 860.

23 Wir führen in dieser Rubrik weder die Entführung noch die Notzucht auf, in denen andere Elemente mitwirken. Sie sind eher Gewalttaten als Akte der Unsittlichkeit.

verschiedenen Kollektivgefühlen entsprechen. Nun sind sie alle oder fast alle nach und nach verschwunden. In den einfachen Gesellschaften, in denen die Tradition allmächtig und fast alles gemeinsam ist, werden die kindischsten Gebräuche durch die Macht der Gewohnheit imperative Pflichten. Im Tonkin gibt es eine Menge Verfehlungen gegen den Anstand, die strenger unterdrückt werden als schwere Angriffe auf die Gesellschaft.[24] In China wird der Arzt bestraft, der seine Verordnungen nicht regelgerecht ausgestellt hat.[25] Der Pentateuch ist voller Vorschriften dieser Art. Wir brauchen eine große Anzahl von halbreligiösen Sitten nicht zu erwähnen, deren Ursprung natürlich historisch ist und deren ganze Kraft aus der Tradition kommt: die Ernährung[26], die Kleidung[27], tausend Einzelheiten des Wirtschaftslebens sind dabei einer sehr ausgedehnten Reglementierung unterworfen.[28] Bis zu einem bestimmten Grad verhält es sich in den griechischen Stadtstaaten ebenso. Der Staat »trieb seine Bevormundung bis in die kleinsten Dinge. In Lokris untersagte das Gesetz den Männern, den Wein unverdünnt zu trinken; in Rom, in Milet, in Massalia dagegen nur den Frauen. In der Regel war die Kleidung von den Gesetzen einer jeden Stadt genau vorgeschrieben; die Gesetzgebung von Sparta bestimmte die Haartracht der Frauen, und die von Athen verbot ihnen, auf eine Reise mehr als drei Gewänder mitzunehmen. In Rhodus verbot das Gesetz den Männern, sich den Bart zu schneiden, in Byzantien strafte es den mit einer Geldstrafe, der ein Rasiermesser bei sich trug; in Sparta dagegen verlangte es, daß man sich den Schnurrbart rasierte.«[29] Aber die Zahl dieser Delikte ist schon viel geringer. In Rom kann man nur mehr einige Luxusvorschriften anführen, die die Frauen betreffen. Heute wäre es wohl schwierig, auch nur eines in unserem Recht zu entdecken.

24 Post, *Bausteine*, I, S. 226.
25 Post, *loc. cit.* – Dasselbe im alten Ägypten (Siehe Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens*, I, S. 149).
26 5. Mose 14, 3 und folgende.
27 5. Mose 22, 5, 11, 12 und 14, 1.
28 »Du sollst deinen Weinberg nicht mit Zweierlei bepflanzen ...« (5. Mose, 22,9). – »Du sollst nicht ackern zugleich mit einem Rind und einem Esel.« 5. Mose 22,10.
29 Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, Stuttgart 1981, S. 305.

Aber der bedeutsamste Verlust des Strafrechts liegt im völligen oder fast völligen Verschwinden der religiösen Verbrechen. Damit kann nicht länger eine ganze Welt von Gefühlen zu den starken und bestimmten Zuständen des allgemeinen Bewußtseins gerechnet werden. Wenn man sich damit begnügt, unsere Gesetzgebung in dieser Materie mit der der niedrigen sozialen Typen in ihrer Gesamtheit zu vergleichen, dann erscheint dieser Rückgang ohne Zweifel so stark zu sein, daß man zu zweifeln beginnt, ob er normal und dauerhaft ist. Folgt man aber der Entwicklung der Fakten genauer, so stellt man fest, daß diese Elimination von steter Regelmäßigkeit war. Man sieht, wie sie in dem Maß immer vollständiger wird, in dem man von einem sozialen Typ zum anderen aufsteigt. Folglich ist es unmöglich, daß sie sich einem provisorischen und zufälligen Ereignis verdankt.

Es ist unmöglich, alle religiösen Verbrechen aufzuzählen, die der Pentateuch unterscheidet und bestraft. Der Hebräer mußte den Befehlen des Gesetzes gehorchen, wollte er nicht aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen werden. »Wenn aber ein einzelner aus Vorsatz frevelte, es sei ein Einheimischer oder Fremdling, so hat der den HERRN geschmäht. Er soll ausgerottet werden aus seinem Volk.«[30] Damit durfte er nicht nur nichts tun, was verboten war, sondern mußte auch alles tun, was geboten war, sich und die Seinen beschneiden lassen, den Sabbat feiern, die Feste, usw. Wir brauchen nicht in Erinnerung zu rufen, wie zahlreich die Vorschriften sind und mit welchen schrecklichen Strafen sie belegt waren.

Auch in Athen war die Bedeutung der religiösen Kriminalität noch sehr groß. Es gab eine besondere, offenbar sehr umfangreich verwendete Anklage, die *graphe asebeias*, die Angriffe auf die nationale Religion verfolgte. »Allem Anschein nach hat dem Attischen Recht eine scharfe Bestimmung der als *asebeia* zu qualifizierenden Verbrechen und Vergehen gefehlt, so dass dem Ermessen der Richter ein weiter Spielraum gelassen war.«[31] Bestimmt war aber deren Liste weniger lang als im hebräischen Recht. Außerdem handelt es sich bei allen oder fast allen um aktive Handlungen und nicht um Unterlassungsdelikte. Die

30 4. Mose 15,30.

31 Meier und Schömann, *Der attische Prozess*, I, Berlin 1883², S. 361 f.

wichtigsten, die man anführt, sind die folgenden: Die Weigerung, an die Götter, an ihre Existenz und an ihre Rolle bei den menschlichen Angelegenheiten zu glauben; die Entweihung der Feste, der Opfer, der Spiele, der Tempel und der Altäre; die Verletzung des Asylrechts, Mängel bei der Ausübung der Pflichten gegenüber den Toten, die Unterlassung oder die Verfälschung ritualer Praktiken durch den Priester, das gemeine Volk in das Geheimnis der Mysterien einzuweihen, heilige Ölbäume zu entwurzeln, das Betreten der Tempel durch Personen, denen dies nicht gestattet war.[32] Das Verbrechen bestand also nicht darin, den Kult nicht zu zelebrieren, sondern ihn durch aktive Handlungen oder durch Worte zu stören.[33] Schließlich ist nicht bewiesen, daß die Einführung neuer Gottheiten regelmäßig autorisiert werden mußte und als Unfrömmigkeit behandelt wurde, obwohl die natürliche Elastizität dieser Anklage manchmal erlaubt hätte, sie in diesem Fall anzustrengen.[34] Im übrigen ist klar, daß das religiöse Gewissen im Vaterland der Sophisten und des Sokrates weniger unduldsam gewesen sein mußte als in einer theokratischen Gesellschaft wie der hebräischen. Damit hier die Philosophie entstehen und sich entwickeln konnte, durften die herkömmlichen religiösen Überzeugungen nicht so stark sein, daß sie deren Entfaltung verhinderten.

In Rom drücken derartige Überzeugungen noch weniger schwer auf das individuelle Gewissen. Fustel de Coulanges hat mit Recht auf den religiösen Charakter der römischen Gesellschaft hingewiesen; aber verglichen mit den älteren Völkern war der römische Staat viel weniger von Religiosität durchdrungen.[35] Die politischen Funktionen, die schon sehr früh von den religiösen Funktionen getrennt wurden, unterwarfen sich diese. »Vermöge

32 Wir greifen diese Liste nach Meier und Schömann auf, *op. cit.*, S. 368. – Vgl. Thonissen, *op. cit.*, Kap. 2.

33 Fustel de Coulanges sagt zwar, daß, einem Text von Pollux folgend (VIII, 46), das Festefeiern verpflichtend war. Aber der zitierte Text spricht von einer positiven Profanation und nicht von einer Enthaltung.

34 Meier und Schömann, *op. cit.*, S. 369 f. – Vgl. *Dictionnaire des Antiquités*, Art. »Asebeia«.

35 Fustel erkennt, daß dieser Zug in Athen viel betonter war (Drittes Buch, 18. Kap., letzter Satz).

dieser Präponderanz des politischen Princips und vermöge des staatsrechtlichen Charakters der röm. Religion, verlieh der Staat seiner Religion nur in so weit Schutz, als durch deren Verletzung mittelbar auch der Staat gefährdet erschien. Die abweichende Religionsansicht fremder Staaten und der im Röm. Reich lebenden Fremden wurde toleriert, wenn sie sich in ihren Schranken hielt und dem Staat nicht zu nahe trat.«[36] Aber der Staat griff ein, wenn sich Bürger fremden Gottheiten zuwandten und damit der nationalen Religion schadeten. »Jedoch wurde diese Angelegenheit weniger als eine Rechtsfrage behandelt als ein Interesse der obersten Behörden; man schritt dagegen ein nach dem Bedürfnis der Umstände durch Warnungen und Verbote oder durch Strafen, die bis zum Tod gingen.«[37] Die religiösen Prozesse hatten in Rom sicherlich niemals die strafrechtliche Bedeutung wie in Athen. Hier finden wir keine Rechtsinstitution, die an die *graphe asebeias* erinnert.

Die Verbrechen gegen die Religion werden aber nicht nur eindeutiger bestimmt und weniger zahlreich, viele von ihnen sind auch um einen oder zwei Grad bedeutungsloser geworden. Tatsächlich setzten sie die Römer nicht alle gleich, sondern unterschieden die *scelera expiabilia* von den *scelera inexpiabilia*. Die ersten erfordern nur eine Sühne, die aus einem Opfer an die Götter bestand.[38] Zweifellos war dieses Opfer eine Strafe in dem Sinn, daß der Staat dessen Durchführung verlangen konnte, weil der Fleck, mit dem sich der Schuldige besudelt hatte, die Gesellschaft kontaminiert hatte und die Gefahr heraufbeschwor, die Rache der Götter auf sie herabzuziehen. Immerhin ist das aber eine andere Strafe als der Tod, die Konfiszierung der Güter, das Exil, usw. Gerade diese so leicht verzeihlichen Fehler waren es, die das attische Recht mit der größten Strenge unterdrückte. Es handelte sich um:

1. die Profanation eines jeden *locus sacer*;
2. die Profanation eines jeden *locus religiosus*;
3. die Scheidung nach einer Eheschließung *per confarreationem*;
4. den Verkauf eines Sohnes aus einer solchen Ehe;

36 Rein, *op. cit.*, S. 887 f.
37 Walter, *op. cit.*, § 804.
38 Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Leipzig 1878², III, S. 185.

5. einen Toten den Strahlen der Sonne auszusetzen;
6. eines der *scelera inexpiabilia* auch ohne böse Absicht begehen.

In Athen wurden Tempelschändung, die geringste Störung der religiösen Zeremonien, manchmal sogar der geringste Verstoß gegen das Ritual[39] mit dem Tod bestraft.

In Rom gab es wirkliche Strafen nur für Übergriffe, die sowohl sehr schwer als auch beabsichtigt waren. Die einzigen *scelera inexpiabilia* waren in der Tat die folgenden:

1. jeder absichtliche Verstoß gegen Amtspflichten bei der Ausübung der Vogelschau oder der *sacra* oder, mehr noch, ihre Schändung;
2. als Beamter an einem Unheilstag, und zwar absichtlich, eine *legis actio* durchzuführen;
3. die absichtliche Schändung der *feriae* durch Handlungen, die in diesem Fall verboten sind;
4. Blutschande einer Vestalin oder mit einer Vestalin.[40]

Man hat dem Christentum oft seine Unduldsamkeit vorgeworfen. In diesem Punkt bedeutete es aber einen bedeutenden Fortschritt gegenüber den vorhergegangenen Religionen. Das religiöse Bewußtsein der christlichen Gesellschaften, selbst zur Zeit, als der Glaube sein Maximum erreicht hatte, ruft nur dann eine Strafreaktion hervor, wenn man sich mit einer aufsehenerregenden Handlung gegen ihn auflehnt, wenn man ihn verleugnet oder ihn offen angreift. Da er vom weltlichen Leben viel stärker abgeschieden ist, als es selbst in Rom der Fall war, kann er sich nicht mehr mit der gleichen Autorität aufzwingen und muß sich eher mit einer Abwehrstellung begnügen. Er verlangt keine Unterdrückung mehr für Bagatellfälle, wie wir sie eben erwähnt haben, sondern nur wenn er in einem seiner Grundprinzipien bedroht ist. Die Zahl dieser Prinzipien ist nicht sehr groß, denn der Glaube wurde einfacher, indem er sich spiritualisierte und damit zugleich allgemeiner und abstrakter wurde. Das Sakrileg, wovon die Gotteslästerung nur eine Variante ist, und verschiedenartige

39 Siehe das Beweismaterial bei Thonissen, *op. cit.*, S. 187.

40 Nach Voigt, *XII Tafeln*, I, S. 450-455. – Vgl. Marquardt, *Handbuch der Römischen Alterthümer*, Leipzig 1856, VI, S. 249. – Wir lassen ein oder zwei *scelera* aus, die einen zugleich weltlichen und religiösen Charakter hatten; wir zählen nur diejenigen auf, die direkte Verletzungen der heiligen Dinge darstellen.

Ketzereien sind von nun an die einzigen religiösen Verbrechen.[41] Die Liste wird also immer kürzer und bezeugt damit, daß die starken und bestimmten Gefühle ihrerseits weniger zahlreich werden. Wie kann es auch anders sein? Jeder gibt zu, daß die christliche Religion die idealistischste Religion ist, die es jemals gegeben hat. Also besteht sie viel mehr aus sehr breiten und sehr allgemeinen Glaubensartikeln als aus besonderen Glaubensüberzeugungen und bestimmten Praktiken. Darum war auch das freie Denken im Schoß des Christentums verhältnismäßig frühzeitig erwacht. Von Anfang an entstanden unterschiedliche Schulen und sogar opponierende Sekten. Kaum hatten sich die christlichen Gesellschaften im Mittelalter zu organisieren begonnen, als auch schon die Scholastik auftauchte, jener erste methodische Versuch unabhängiger Reflexion, jene erste Quelle des Glaubensschismas. Das Recht zur Diskussion wird im Prinzip anerkannt. Unnötig zu zeigen, daß diese Bewegung seither immer deutlicher wurde. Damit ist die religiöse Kriminalität am Ende völlig oder fast völlig aus dem Strafrecht verschwunden.

IV

Hier haben wir also eine ganze Anzahl von Varianten des Verbrechens, die allmählich und ohne Ersatz verschwunden sind, denn es haben sich keine neuen gebildet, die völlig neu wären. Wenn wir die Bettelei verbieten, bestrafte Athen dafür den Müßiggang.[42] Es gibt keine Gesellschaft, in der gegen die nationalen Gefühle oder gegen die nationalen Institutionen gerichtete Angriffe jemals geduldet worden wären. Die Unterdrückung war anscheinend früher sogar strenger; folglich kann man annehmen,

41 Du Bois, *op. cit.*, Paris 1858, II, S. 239. – Es muß auch festgehalten werden, daß die Strenge gegen religiöse Verbrechen erst sehr spät einsetzt. Noch im 9. Jahrhundert kann man die Gotteslästerung mit 30 Pfund Silber sühnen (Du Bois, *op. cit.*, II, S. 241). Eine Verfügung von 1226 ordnet zum erstenmal die Todesstrafe für die Ketzer an. Man kann also glauben, daß die Strafverschärfung ein anormales Phänomen ist, das von außerordentlichen Umständen abhing und das die normale Entwicklung des Christentums nicht implizierte.

42 Thonissen, *op. cit.*, S. 363.

daß die entsprechenden Gefühle schwächer geworden sind. Das Verbrechen der Majestätsbeleidigung, dessen man früher in umfangreichem Maße angeklagt werden konnte, verschwindet immer mehr.

Demgegenüber hat man manchmal behauptet, daß die Verbrechen gegen die individuelle Person bei den niedrigen Völkern nicht anerkannt und der Diebstahl und der Mord sogar belohnt worden wären. Lombroso hat erst kürzlich diese These zu verteidigen versucht. Er hat behauptet, »bei den Wilden erscheint das Verbrechen nicht als eine Ausnahme, sondern fast als allgemeine Regel. Es wird daher von Niemand als solches aufgefasst.«[43] Um diese Behauptung zu stützen, zitiert er indessen nur einige seltene und zweideutige Fälle, die er kritiklos interpretiert. Auf diese Weise kommt er schließlich dazu, den Diebstahl mit der Praxis des Kommunismus oder mit der internationalen Räuberei gleichzusetzen.[44] Weil nun aber das Eigentum unter allen Mitgliedern der Gruppe unteilbar ist, folgt noch nicht, daß das Recht auf Diebstahl anerkannt sei; Diebstahl gibt es nur in dem Maß, in dem es Eigentum gibt.[45] Und ebenso: Wenn eine Gesellschaft die Plünderung von Nachbarstämmen nicht empörend findet, so braucht man daraus noch nicht zu schließen, daß sie dieselben Verfahren in ihren inneren Beziehungen duldet und nicht ihre Völkerschaften gegeneinander schützt. Man hätte also die Straflosigkeit der internen Räuberei feststellen müssen. Tatsächlich gibt es einen Text von Diodoros und einen anderen von Aulus Gellius, der die Annahme zuläßt, daß eine derartige Vorgehens-

43 Lombroso, *L'homme criminel*, Paris 1887, I, S. 36.

44 »Selbst bei den zivilisierten Völkern hat es lange gedauert, bis sich das Privateigentum begründet hat.« Lombroso will damit seine These stützen.

45 Das darf man nicht vergessen, wenn man gewisse Gedanken primitiver Völker über den Diebstahl beurteilen möchte. Wo der Kommunismus erst kürzlich eingeführt wurde, ist das Band zwischen der Sache und der Person noch schwach, d. h. das Recht des Individuums über die Sache ist noch nicht so stark wie heute; folglich sind die Angriffe auf dieses Recht auch nicht so schwer. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Diebstahl geduldet würde. Er existiert in dem Maß nicht, in dem das private Eigentum nicht existiert.

weise im alten Ägypten erlaubt war.[46] Aber diese Texte werden durch alles, was wir über die ägyptische Zivilisation wissen, widerlegt. Sehr richtig sagt Thonissen: »Wie sollen wir zugeben, daß der Diebstahl in einem Land geduldet wurde..., wo die Gesetze die Todesstrafe über den aussprechen, der von unerlaubten Gewinnen lebt; wo die einfache Änderung eines Gewichtes oder eines Maßes mit dem Verlust beider Hände bestraft wurde?«[47] Man kann durch Mutmaßungen[48] versuchen, die Fakten zu rekonstruieren, die uns Schriftsteller ungenau beschrieben haben; aber die Ungenauigkeit ihrer Erzählung kann dabei nicht zweifelhaft sein.

Was die Tötungen betrifft, von denen Lombroso spricht, so geschehen sie immer unter außerordentlichen Umständen. Entweder finden sie im Krieg statt, oder es handelt sich um religiöse Opfer, oder um das Ergebnis absoluter Gewalt, die entweder ein barbarischer Despot über seine Untertanen ausübt, oder ein Vater über seine Kinder. Was aber gezeigt werden müßte, ist die Abwesenheit einer jeden Regel, die den Mord im Prinzip verbietet; unter diesen besonderen, außerordentlichen Beispielen gibt es keines, das eine derartige Schlußfolgerung unterstützte. Die Tatsache, daß man in Sonderfällen von dieser Regel abgeht, beweist noch nicht, daß sie nicht existiert. Finden wir im übrigen nicht auch in unseren zeitgenössischen Gesellschaften ähnliche Ausnahmen? Handelt ein General, der ein Regiment in den sicheren Tod schickt, um den Rest des Heeres zu retten, anders als der Priester, der einen Menschen opfert, um den Nationalgott zu befriedigen? Wird im Krieg nicht getötet? Genießt der Ehemann, der seine ehebrecherische Frau umbringt, nicht in bestimmten Fällen eine relative, wenn nicht gar eine vollständige Straffreiheit? Die Sympathie, die Mörder und Räuber manchmal genießen, ist ebenso bezeichnend. Man kann den Mut eines Mannes bewundern, ohne daß man die Tat im Prinzip duldet.

Im übrigen läuft die Vorstellung, die dieser Doktrin zugrunde liegt, auf einen Widerspruch in sich hinaus. Sie setzt nämlich voraus, daß die primitiven Völker überhaupt keine Moralität

46 Diodoros, I, 39; Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XI, 18.
47 Thonissen, *op. cit.*, I, S. 168.
48 Die Mutmaßungen sind leicht (vgl. Thonissen, *op. cit.*, und Tarde, *La criminalité comparée*, S. 40).

hätten. Nun gibt es aber, von dem Augenblick an, da die Menschen eine Gesellschaft bilden (wie rudimentär sie auch sei), notwendigerweise Regeln, die ihre Beziehungen beherrschen, und folglich in gleicher Weise eine Moral, auch wenn diese unserer Moral nicht gleicht. Wenn es andererseits eine all diesen Moralauffassungen gemeinsame Regel gibt, dann bestimmt jene, die den Menschenmord verbietet. Denn Menschen, die sich ähnlich sind, können nicht zusammenleben, ohne daß nicht jeder für seinesgleichen eine Sympathie empfindet, die sich jeder Handlung widersetzt, die ihnen Leiden zufügen könnte.[49]

An dieser Theorie ist zunächst wahr, daß die Gesetze, die die Person schützen, früher einen Teil der Bevölkerung nicht schützten, und zwar die Kinder und die Sklaven. Man darf mittlerweile aber zu Recht annehmen, daß dieser Schutz jetzt viel sorgfältiger beachtet wird, und daß folglich die ihm korrespondierenden Kollektivgefühle stärker geworden sind. Aber an diesen beiden Tatsachen ist nichts, was unsere Schlußfolgerung entkräftet. Wenn heute alle Individuen, die, wie auch immer, Teil der Gesellschaft sind, gleichmäßig geschützt werden, dann verdanken wir diese Besänftigung der Sitten nicht dem Auftauchen einer wirklich neuen Strafregel, sondern der Erweiterung einer alten. Von Anfang an war es verboten, einen Mordanschlag auf Gruppenmitglieder zu verüben. Aber gerade diese Qualität war den Kindern und den Sklaven verwehrt. Heute, da wir diese Unterschiede nicht mehr machen, sind Handlungen strafbar geworden, die nicht kriminell waren. Das liegt aber nicht einfach darán, daß es mehr Personen in der Gesellschaft gibt, auch nicht daran, daß mehr Kollektivgefühle existieren. Nicht diese haben sich vervielfacht, sondern das Objekt, auf das sie sich beziehen. Wenn man trotzdem zugeben muß, daß der Respekt der Gesellschaft für das Individuum stärker geworden ist, so folgt daraus nicht, daß sich der zentrale Bereich des gemeinsamen Bewußtseins erweitert hat.

49 Dieser Satz widerspricht nicht jenem anderen, in dieser Arbeit oft zitierten Satz, daß die individuelle Persönlichkeit zu jenem Zeitpunkt der Evolution nicht existiert. Was fehlt, ist die psychische Persönlichkeit und besonders die höhere psychische Persönlichkeit. Die Individuen haben aber immer ein distinktes organisches Leben, und das genügt, um jene Sympathie hervorzurufen, obwohl sie stärker wird, je entwickelter die Persönlichkeit ist.

Es sind dort keine neuen Elemente dazugekommen, weil dieses Gefühl schon immer existiert und genug Energie gehabt hat, um keine Verunglimpfung zu dulden. Als einzige Veränderung hat sich ergeben, daß ein bereits vorhandenes Element intensiver geworden ist. Aber diese einfache Verstärkung kann nicht die vielfältigen und schweren Verluste ausgleichen, die wir festgestellt haben.

Zusammenfassend können wir sagen, daß das gemeinsame Bewußtsein immer weniger starke und ausgeprägte Gefühle zählt. Wie angekündigt, werden die durchschnittliche Intensität und der durchschnittliche Grad der Bestimmtheit der Kollektivzustände immer geringer. Selbst der beschränkte Zuwachs, den wir beobachtet haben, hat dieses Ergebnis nur bestätigt. Sehr beachtenswert bleibt tatsächlich, daß die einzigen kollektiven Gefühle, die intensiver geworden sind, jene sind, die nicht auf soziale Dinge hinzielen, sondern auf das Individuum. Um das zu erreichen, mußte die individuelle Persönlichkeit ein wesentlich wichtigeres Element des Gesellschaftslebens geworden sein. Und damit es diese Bedeutung erreichen konnte, genügte es nicht, daß das persönliche Bewußtsein eines jeden einzelnen an absolutem Wert zugenommen hatte, es mußte auch stärker als das gemeinsame Bewußtsein gewachsen sein. Es mußte sich vom Joch des gemeinsamen Bewußtseins befreit haben, und folglich mußte dieses seine anfängliche Herrschaft und Bestimmungskraft verloren haben. Wenn nämlich das Verhältnis zwischen diesen beiden Faktoren das gleiche geblieben wäre, wenn sich beide in gleichem Umfang und in gleicher Lebendigkeit entwickelt hätten, wären auch die Kollektivgefühle, die sich auf das Individuum beziehen, gleich geblieben. Vor allem wären sie nicht die einzigen gewesen, die zugenommen hätten. Denn sie hängen einzig und allein vom sozialen Wert des individuellen Faktors ab, und dieser Wert ist seinerseits nicht von seiner absoluten Entwicklung abhängig, sondern von der relativen Zunahme des Teiles, der ihm in der Gesamtheit der sozialen Phänomene zukommt.

Man könnte diesen Satz mit einer Methode näher verifizieren, auf die wir nur kurz hinweisen wollen.
Wir haben heute keinen wissenschaftlichen Begriff davon, was Religion eigentlich ist. Um ihn zu erhalten, müßte man das Problem tatsächlich mit der gleichen vergleichenden Methode abhandeln, die wir bei der Frage des Verbrechens angewendet haben, und dieser Versuch wurde noch nicht unternommen. Oft hat man gesagt, daß die Religion zu jedem Zeitpunkt ihrer Geschichte die Gesamtheit der Glaubensüberzeugungen und der Gefühle aller Art war, die sich auf die Beziehungen des Menschen zu einem oder mehreren Wesen bezogen, deren Natur er als der seinen überlegen ansieht. Aber eine derartige Definition ist offensichtlich unangemessen, denn es gibt tatsächlich eine Menge von Verhaltens- oder Denkregeln, die sicher religiös sind und die trotzdem auf Beziehungen ganz anderer Art angewendet werden. Die Religion verbietet dem Juden, bestimmtes Fleisch zu essen; sie befiehlt ihm, sich auf eine bestimmte Art zu kleiden; sie zwingt ihm diese oder jene Meinung über die Natur des Menschen und der Dinge auf, über den Ursprung der Welt; sehr oft regelt sie die rechtlichen, moralischen und wirtschaftlichen Beziehungen. Ihr Wirkungsbereich geht also weit über den Verkehr des Menschen mit dem Göttlichen hinaus. Außerdem versichert man, daß es zum mindesten eine Religion ohne Gott gibt[50]; sofern nur diese eine Tatsache stimmte, hätte man kein Recht mehr, die Religion in bezug auf die Gottesidee zu definieren. Wenn schließlich die außerordentliche Autorität, die der Gläubige der Gottheit zubilligt, das besondere Ansehen all dessen erklären kann, was religiös ist, dann müßte man noch immer erklären, was den Menschen dazu gebracht hat, einem Wesen eine derartige Autorität zuzubilligen, das nach einstimmigem Urteil in den meisten Fällen, wenn nicht immer, eine Frucht ihrer Einbildung ist. Aus nichts kommt nichts. Diese Kraft, die jenes Wesen besitzt, muß also irgendwoher kommen, und folglich gibt uns diese Formel keine Auskunft über das Wesen des Phänomens.

50 Den Buddhismus, vgl. den Artikel »Le Bouddhisme« in der *Encyclopédie des sciences religieuses.*

Wenn man aber diesen Sachverhalt beiseite läßt, dann erscheint als der einzige Zug, den alle religiösen Gedanken und alle religiösen Gefühle gleichermaßen vorweisen, daß sie einer bestimmten Anzahl von Individuen, die zusammenleben, gemeinsam sind, und daß sie überdies eine ziemlich hohe mittlere Intensität haben. Tatsächlich handelt es sich um eine beständige Tatsache, daß eine etwas stärkere Überzeugung, die von einer und derselben Menschengemeinschaft geteilt wird, unweigerlich einen religiösen Charakter annimmt. Sie flößt dem Bewußtsein aller den gleichen verehrenden Respekt ein wie die eigentlichen religiösen Überzeugungen. Es ist also höchst wahrscheinlich – dieser kurze Aufriß kann natürlich kein strenger Beweis sein –, daß die Religion einem sehr zentralen Bereich des Kollektivbewußtseins entspricht. Zwar bliebe noch die Aufgabe, diesen Bereich zu umschreiben, um ihn von jenem zu unterscheiden, der dem Strafrecht entspricht, mit dem er sich im übrigen oft ganz oder teilweise vermischt. Das sind Fragen, die studiert werden müssen, deren Lösung die sehr wahrscheinliche Hypothese, die wir vorgebracht haben, aber nicht direkt berührt.
Wenn es eine Wahrheit gibt, die die Geschichte über jeden Zweifel erhoben hat, dann die, daß die Religion einen immer kleineren Anteil des sozialen Lebens umfaßt. Am Anfang erstreckt sie sich auf alles; alles, was sozial ist, ist religiös; die beiden Wörter sind Synonyme. Nach und nach lösen sich die politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Funktionen von der religiösen Funktion, richten sich gesondert ein und nehmen einen immer weltlicheren Charakter an. Gott, der zuerst, wenn man so sagen darf, in allen menschlichen Beziehungen gegenwärtig war, zieht sich fortschreitend zurück. Er überläßt die Welt den Menschen und ihren Streitigkeiten. Wenn er sie noch weiter beherrscht, so aus der Höhe und von ferne, und die Wirkung, die er ausübt, wird immer allgemeiner und immer unbestimmter und überläßt dem Spiel der menschlichen Kräfte einen immer größeren Raum. Das Individuum empfindet also, daß es immer weniger von außen gesteuert wird. Es wird immer mehr zur Quelle spontaner Aktivität. Mit einem Wort: Der Bereich der Religion wächst nicht zur gleichen Zeit und im gleichen Maß mit dem weltlichen Leben, sondern wird immer kleiner. Dieser Rückgang hat nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte begonnen;

dennoch kann man dessen Phasen vom Anfang der sozialen Evolution an verfolgen. Er ist also an die Grundbedingungen der Entwicklung der Gesellschaften gebunden und bezeugt auf diese Weise, daß es immer weniger kollektive Glaubensüberzeugungen und -gefühle gibt, die sowohl gemeinsam als auch stark genug sind, um einen religiösen Charakter anzunehmen. Das heißt, daß seinerseits die durchschnittliche Intensität des Kollektivbewußtseins schwächer wird.

Diese Beweisführung hat gegenüber der vorhergehenden einen Vorteil: sie erlaubt die Feststellung, daß dasselbe Gesetz der Rückbildung in gleicher Weise auf die Vorstellungen und Affekte des gemeinsamen Bewußtseins angewendet werden kann. Über das Strafrecht können wir nur die Phänomene des Gefühls erreichen, während die Religion außer Gefühlen auch Ideen und Glaubenslehren umfaßt.

Der zahlenmäßige Rückgang der Sprichwörter, der Sinnsprüche, der Redensarten usw. im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung ist ein weiterer Beweis dafür, daß auch die kollektiven Vorstellungen ständig verblassen.

Bei den primitiven Völkern sind nämlich Formeln dieser Art sehr zahlreich. »Die meisten Rassen von Westafrika besitzen eine Fülle von Sprichwörtern, mindestens eines für jeden Lebensumstand, eine Eigenart, die sie mit den meisten Völkern gemeinsam haben, deren Zivilisation erst wenige Fortschritte gemacht hat.«[51] Fortgeschrittenere Gesellschaften sind in dieser Hinsicht nur zu Beginn ihrer Existenz fruchtbar. Später entstehen nicht nur keine neuen Sprichwörter mehr, sondern die alten werden nach und nach unverständlich, verlieren ihre eigentliche Geltung, bis sie schließlich gar nicht mehr verstanden werden. Das zeigt deutlich, daß sie nur in niedrigen Gesellschaften gedeihen und daß sie sich heute nur mehr in den wenig gehobenen Klassen halten können.[52] Nun ist aber ein Sprichwort der gedrängte Ausdruck eines Kollektivgedankens oder eines Kollektivgefühls, die

51 Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast*, London 1890, S. 258.

52 Borchardt, *Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund nach Sinn und Ursprung erläutert*, Leipzig 1888, S. XII. – Vgl. v. Wyss, *Die Sprichwörter bei den römischen Komikern*, Zürich 1889.

sich auf eine bestimmte Kategorie von Objekten beziehen. Alle Glaubensüberzeugungen oder Gefühle dieser Art müssen sich in dieser Form verfestigen. Da jeder Gedanke dazu neigt, sich den ihm angemessenen Ausdruck zu verschaffen, wird er sich endlich, für den Fall, daß er einer bestimmten Anzahl von Individuen gemeinsam ist, in eine Formel hüllen, über die sie alle gemeinsam verfügen können. Jede Funktion von Dauer erschafft sich ein Organ nach ihrem Bild. Man hat also unrecht, wenn man, um den Niedergang der Sprichwörter zu erklären, unseren Realismus und unsere Wissenschaftlichkeit geltend macht. In der Umgangssprache kümmern wir uns ja auch nicht um eine derartige Genauigkeit, noch verachten wir dabei die Verwendung von Bildern; wir finden im Gegenteil viel Saft in den alten Sprichwörtern, die uns verblieben sind. Im übrigen ist das Bild kein dem Sprichwort inhärentes Element; es ist eines der Mittel, aber nicht das einzige, mit dessen Hilfe das kollektive Denken verdichtet wird. Allein, diese kurzen Formeln werden mit der Zeit zu eng, um die Vielfalt der individuellen Gefühle aufzunehmen. Ihre Einheit steht nicht mehr in Beziehung zu den mittlerweile entstandenen Verschiedenheiten. Daher können sich diese Formeln nur erhalten, wenn sie eine allgemeinere Bedeutung annehmen, um nach und nach ganz zu verschwinden. Das Organ verkümmert, weil es nicht mehr gebraucht wird, d. h., weil es weniger hinreichend umschriebene Kollektivvorstellungen gibt, die sich in eine bestimmte Form einschließen ließen.

Alles läuft auf den Beweis hinaus, daß sich das gemeinsame Bewußtsein in dem angesprochenen Sinn entwickelt. Höchstwahrscheinlich schreitet eine Evolution nicht in gleicher Weise fort wie die des individuellen Bewußtseins. Es wird auf alle Fälle insgesamt schwächer und undeutlicher. Der kollektive Typus verliert sein Relief, und seine Formen werden abstrakter und unbestimmter. Wenn diese Rückbildung – oft ist man geneigt, so etwas anzunehmen – ein Ergebnis unserer jüngsten Zivilisation und ein einzigartiges Ereignis in der Geschichte der Gesellschaften wäre, könnte man sich ohne Zweifel fragen, ob sie auch dauern werde. Aber in Wahrheit vollzieht sie sich seit den fernsten Zeiten ununterbrochen. Das haben wir uns zu zeigen bemüht. Der Individualismus und das freie Denken entstammen nicht unseren Tagen, auch nicht 1789, weder der Reformation

noch der Scholastik, weder dem Untergang des griechisch-römischen Polytheismus noch dem der orientalischen Theokratien. Es handelt sich dabei um ein Phänomen, das nirgendwo anfängt, sondern das sich unaufhaltsam die ganze Geschichte hindurch entwickelt hat. Natürlich ist diese Entwicklung nicht gradlinig. Die neuen Gesellschaften, die die erloschenen sozialen Typen ersetzen, beginnen ihre Karriere niemals an dem Punkt, an dem jene die ihre beendet haben. Wie sollte das auch möglich sein? Das Kind setzt nicht das Greisen- oder das reife Alter der Eltern fort, sondern seine eigene Kindheit. Wenn man sich also über den durchmessenen Weg Rechenschaft geben will, darf man die aufeinanderfolgenden Gesellschaften nur zur jeweils gleichen Epoche ihres Lebens betrachten. So muß man z. B. die christlichen Gesellschaften des Mittelalters mit dem primitiven Rom vergleichen, Rom mit der griechischen Stadt der Gründerzeit, usw. Dann kann man feststellen, daß dieser Fortschritt oder, wenn man will, diese Rückbildung sozusagen ohne Unterbrechung vor sich gegangen ist. Es handelt sich also um ein unausweichliches Gesetz, gegen das sich aufzulehnen absurd wäre.

Das heißt im übrigen nicht, daß das gemeinsame Bewußtsein vom völligen Verschwinden bedroht wäre. Allein, es besteht mehr und mehr aus sehr allgemeinen und sehr unbestimmten Denk- und Empfindungsweisen, die Platz schaffen für eine ständig wachsende Vielfalt von individuellen Meinungsverschiedenheiten. Sehr wohl gibt es einen Bereich, wo es sich gefestigt und präzisiert hat: dort, wo es das Individuum im Auge hat. In dem Maß, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenstand einer Art von Religion. Wir haben für die Würde der Person einen Kult, der, wie jeder starke Kult, bereits seinen Aberglauben aufweist. Wenn man will, handelt es sich dabei also sehr wohl um einen gemeinsamen Glauben; aber er ist nur durch den Zusammenbruch der anderen Glaubensüberzeugungen möglich geworden und kann folglich nicht die gleichen Wirkungen hervorrufen wie jene Vielzahl erloschener Glaubensüberzeugungen. Hier gibt es keine Kompensation. Wenn er außerdem insoweit gemeinsam ist, als er von der Gemeinschaft geteilt wird, ist er durch sein Objekt doch individuell. Auch wenn er den Willen aller auf ein gleiches Ziel richtet, so wird damit

dieses Ziel kein soziales. Er stellt also eine völlige Ausnahmesituation im Kollektivbewußtsein dar. Er zieht seine Kraft zwar aus der Gesellschaft, aber er bindet uns nicht an sie, sondern an uns selbst. Folglich bildet er kein echtes soziales Band. Darum hat man den Theoretikern, die aus diesem Gefühl die ausschließliche Basis ihrer Moraldoktrin gemacht haben, mit Recht vorwerfen können, daß sie die Gesellschaft auflösen. Wir können also den Schluß ziehen, indem wir sagen, daß alle sozialen Bande, die der Ähnlichkeit entstammen, allmählich ihre Kraft verlieren. Dieses Gesetz allein reicht bereits hin, um die ganze Gewichtigkeit der Rolle der Arbeitsteilung aufzuzeigen. Denn in der Tat, da die mechanische Solidarität immer schwächer wird, muß sich entweder das eigentliche soziale Leben vermindern, oder eine andere Solidarität muß nach und nach an die Stelle derer treten, die im Begriff ist, sich aufzulösen. Man muß wählen. Vergeblich hält man daran fest, daß sich das Kollektivbewußtsein zugleich mit dem der Individuen erweitert und festigt. Wir haben bewiesen, daß die beiden sich im umgekehrten Verhältnis verändern. Trotzdem besteht der soziale Fortschritt nicht aus einer stetigen Auflösung; im Gegenteil, je mehr man fortschreitet, desto mehr gewinnen die Gesellschaften ein tiefes Gefühl ihrer selbst und ihrer Einheit. Es muß also ein anderes soziales Band geben, das dieses Ergebnis nach sich zieht. Nun gibt es aber kein anderes als jenes, das sich aus der Arbeitsteilung ableitet.

Wenn man sich darüber hinaus daran erinnert, daß die mechanische Solidarität selbst dort, wo sie am widerstandsfähigsten ist, die Menschen nicht mit der gleichen Kraft verbindet wie die Arbeitsteilung, und daß sie im übrigen den größten Teil der heutigen sozialen Phänomene außer acht läßt, dann wird noch deutlicher, daß die soziale Solidarität dazu neigt, rein organisch zu werden. Die Arbeitsteilung übernimmt immer mehr die Rolle, die früher das Kollektivbewußtsein erfüllt hatte. Sie hauptsächlich hält die sozialen Aggregate der höheren Typen zusammen.

Damit gewinnt die Arbeitsteilung natürlich eine viel bedeutendere Funktion als jene, die ihr die Ökonomen gewöhnlich zuerkennen.

6. Kapitel

Fortschreitendes Übergewicht der organischen Solidarität und dessen Folgen (Fortsetzung)

I

Es ist also ein Gesetz der Geschichte, daß die mechanische Solidarität, die zuerst allein oder fast allein stand, nach und nach an Boden verliert und daß die organische Solidarität ein immer stärkeres Übergewicht erhält. Aber wenn sich die Art und Weise, wie die Menschen untereinander solidarisch sind, verändert, dann kann die Struktur der Gesellschaft nicht unverändert bleiben. Die Form eines Körpers wandelt sich notwendigerweise, wenn seine molekularen Verbindungen nicht mehr dieselben sind. Wenn also der obige Satz richtig ist, dann muß es zwei soziale Typen geben, die diesen beiden Arten der Solidarität entsprechen.

Wenn man versuchte, sich den Idealtyp einer Gesellschaft vorzustellen, deren Zusammenhalt ausschließlich aus Ähnlichkeiten hervorgegangen wäre, dann würde man sie als eine absolut homogene Masse begreifen müssen, deren Teile sich untereinander nicht unterschieden, und die folglich keine Ordnung aufwiesen, mit einem Wort, keine bestimmte Form und keine Organisation besäße. Es wäre das wahrhafte soziale Protoplasma, der Keim, aus dem alle sozialen Typen hervorgegangen wären. Wir schlagen vor, das solcherart charakterisierte Aggregat *Horde* zu nennen.

Völlig authentisch ist es zwar noch nicht gelungen, Gesellschaften zu beobachten, die in allen Punkten dieser Beschreibung entsprechen. Das Recht gleichwohl, deren Existenz zu postulieren, leitet sich aus der Tatsache ab, daß die niedrigen Gesellschaften (also jene, die diesem primitiven Stadium am nächsten stehen) aus einer einfachen Wiederholung derartiger Aggregate zusammengesetzt sind. Ein fast reines Modell dieser sozialen Organisation findet man bei den Indianern Nordamerikas. Jeder Irokesenstamm z. B. besteht aus einer gewissen Anzahl von Teilgesell-

schaften (der stärkste umfaßt acht), die alle Eigenschaften enthalten, auf die wir hingewiesen haben. Die Erwachsenen beider Geschlechter sind einander gleich. Die Sachems und die Häuptlinge, die an der Spitze jeder Gruppe stehen und deren Rat die gemeinsamen Geschäfte des Stammes leitet, genießen keinerlei Vorzug. Nicht einmal die Verwandtschaft ist geregelt; denn diesen Namen kann man der Verteilung der Masse in Generationsschichten nicht geben. Zu der späten Zeit, als man diese Völker beobachtet hat, gab es zwar schon spezielle Verpflichtungen, die das Kind mit seinen mütterlichen Verwandten verbanden; aber diese Beziehungen erstreckten sich nur auf weniges und unterschieden sich nicht fühlbar von denen, die es zu den anderen Mitgliedern der Gesellschaft unterhielt. Im Prinzip waren alle Individuen eines Alters miteinander im selben Grad verwandt.[1] In anderen Fällen nähern wir uns der Horde noch mehr. Fison und Howitt beschreiben australische Stämme, die nur zwei dieser Unterteilungen umfassen.[2]

Wir bezeichnen als *Klan* eine Horde, die nicht länger unabhängig ist, um statt dessen zum Element einer erweiterten Gruppe zu werden, und nennen *segmentäre Gesellschaften auf der Grundlage von Klanen* jene Völker, die aus der Assoziation zwischen Klanen gebildet sind. Wir nennen diese Gesellschaften segmentäre, um aufzuzeigen, daß sie aus der Wiederholung von untereinander ähnlichen Aggregaten gebildet sind, analog den Ringen des Ringelwurmes, und wir bezeichnen jenes elementare Aggregat als Klan, weil dieses Wort sehr gut dessen gemischte, sowohl familiäre wie politische Natur zum Ausdruck bringt. Es handelt sich in dem Sinn um eine Familie, als alle Mitglieder, die sie bilden, sich untereinander als Verwandte ansehen und weil sie in der Mehrzahl tatsächlich blutsverwandt sind. Vor allem die Affinitäten, die die Blutsverwandtschaft erzeugt, halten sie zusammen. Außerdem unterhalten sie untereinander Beziehungen, die man mit dem Wort häuslich bezeichnen kann, weil man sie auch in Gesellschaften wiederfindet, deren familialer Charakter unbestritten ist: Ich spreche von der Kollektivsühne, von der Kollek-

1 Morgan, *Die Urgesellschaft*, S. 52-103.

2 Fison und Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne 1880. – Das war im übrigen der Zustand, den anfangs auch die Indianergesellschaften Amerikas durchlaufen haben (siehe Morgan, *op. cit.*).

tivverantwortlichkeit und, sobald das Individualeigentum auftaucht, von der gegenseitigen Vererbbarkeit. Andrerseits handelt es sich aber noch um keine Familie im eigentlichen Sinn des Wortes; denn um an ihr teilzunehmen, ist es nicht nötig, mit den anderen Mitgliedern des Klans definitive blutsverwandtschaftliche Beziehungen zu haben. Es genügt, ein äußerliches Kriterium vorzuweisen, das meistens darin besteht, einen gemeinsamen Namen zu tragen. Obwohl dieses Zeichen einen gemeinsamen Ursprung bekunden soll, stellt ein derartiger Personenstand in Wirklichkeit einen recht mangelhaften und leicht nachahmbaren Nachweis dar. Auch zählt der Klan viele Fremde, was ihm erlaubt, Ausmaße zu erreichen, die eine Familie im eigentlichen Sinne niemals erreichen kann: Er umfaßt oft mehrere tausend Personen. Im übrigen ist er die politische Grundeinheit; die Klanführer sind die einzigen sozialen Autoritäten.[3]

Man könnte also diese Organisation auch als politisch-familial bezeichnen. Nicht nur, daß der Klan eine blutsverwandtschaftliche Basis besitzt; oft betrachten sich verschiedene Klane eines gleichen Volkes untereinander als verwandt. Bei den Irokesen sehen sie sich, je nachdem, als Bruder oder als Vettern an.[4] Bei den Hebräern, die, wie wir sehen werden, die charakteristischsten Züge der gleichen sozialen Organisation aufweisen, glaubt man, daß der jeweilige Ahnherr aller Klane, die einen Stamm bilden, vom Gründer ebendieses Stammes abstammt, der seinerseits als einer der Söhne des Vaters der Rasse angesehen wird. Aber diese Bezeichnung hat gegenüber der vorhergehenden den Nachteil, nicht deutlich werden zu lassen, was die eigentliche Struktur dieser Gesellschaften ausmacht.

3 Wenn der Klan im Idealzustand, so wie wir annehmen, eine ungeteilte und ungeordnete Familie darstellt, so erscheinen später aus dem ursprünglich homogenen Untergrund gesonderte, voneinander unterschiedliche Familien. Aber dies verändert nicht die Grundzüge der beschriebenen sozialen Organisation. Wir brauchen uns daher hierüber nicht aufzuhalten. Der Klan bleibt die politische Einheit, und da diese Familien einander ähnlich und gleich sind, bleibt die Gesellschaft aus ähnlichen und homogenen Segmenten gebildet, obwohl im Schoß der primitiven Segmente neue, gleichwohl gleichartige Segmentierungen aufzutauchen beginnen.

4 Morgan, *op. cit.*, S. 76.

Wie man diese Organisation aber auch nennen mag, sie weist natürlich, wie die der Horde, deren Verlängerung sie ist, keine andere Solidarität auf als jene, die aus den Ähnlichkeiten abgeleitet ist, da die Gesellschaft ja aus einander ähnlichen Segmenten gebildet ist und diese ihrerseits nur homogene Elemente umfassen. Zweifellos hat jeder Klan eine eigene Physiognomie und unterscheidet sich folglich von den anderen; aber die Solidarität ist auch um so schwächer, je heterogener sie sind; und umgekehrt. Damit eine segmentäre Organisation möglich ist, müssen die Segmente einander ähnlich sein, sonst können sie sich nicht vereinen und sich zugleich voneinander unterscheiden, sonst gingen sie ineinander auf und verschwänden. Jede Gesellschaft erfüllt diese gegensätzlichen Bedingungen in verschiedenem Verhältnis. Der soziale Typ bleibt aber der gleiche.

Im folgenden verlassen wir den Bereich der Vorgeschichte und der Mutmaßungen. Der nunmehr zu behandelnde soziale Typ hat nichts Hypothetisches mehr, er ist vielmehr der unter den niedrigen Gesellschaften verbreitetste; und man weiß, daß diese am zahlreichsten sind. Wir haben bereits gesehen, daß er der allgemein verbreitete Typ in Amerika und in Australien war. Post berichtet, daß er bei den Negern Afrikas sehr häufig ist.[5] Bei den Hebräern hat er sich lange erhalten, und die Kabylen haben ihn nicht überwunden.[6] Als Waitz auf allgemeine Weise die Struktur der von ihm so genannten *Naturvölker* charakterisieren wollte, beschreibt er sie folgendermaßen, wobei man die allgemeinen Grundlagen der Organisation wiederfindet, die wir beschrieben haben:

»Die Familien leben in der Regel, jede unter ihrem eigenen Haupte, in freier Selbständigkeit nebeneinander und wachsen allmählich zu kleineren oder größeren Gesellschaften (d. h. Klane)[7] zusammen, die so lange gar keine bestimmte Verfassung

5 Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, Oldenburg/Leipzig 1887, I.

6 Siehe Hanoteau und Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris 1872, II, und Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris 1886, 5. Kap.

7 Waitz hat irrtümlicherweise den Klan als von der Familie abgeleitet bezeichnet. Das Gegenteil stimmt. Sicherlich kommt dieser Beschreibung wegen der Kompetenz des Autors einige Bedeutung zu; gleichwohl ist sie nicht genau genug.

haben, als nicht entweder innerer Streit oder äußere Not, namentlich Krieg, es dahin bringen, daß einer oder mehrere Männer, an die sich die übrigen um Schutz und Hilfe wenden und um die sie sich scharen, als leitende mächtige Persönlichkeiten aus der Masse hervortreten und sich an die Spitze stellen. Ihr Einfluß, der oft bloß auf persönlicher Anmaßung beruht, geht aber nur so weit und dauert nur so lange, als das Vertrauen oder die Geduld der andern sich ihn gefallen lassen. Jeder einzelne erwachsene Mann bleibt auch einem solchen Häuptling gegenüber vollkommen unabhängig und frei in seinen Entschließungen... Daher sehen wir solche Völker ohne alle innere Organisation, fast nur durch äußere Umstände und die Gewohnheit des Zusammenlebens zusammengehalten.«[8]
Die Anordnung der Klane innerhalb der Gesellschaft und damit deren Konfiguration können zwar verschiedenartig sein. So sind sie entweder einfach in Form einer Linie aneinandergeordnet: Das ist der Fall bei vielen Indianerstämmen Nordamerikas.[9] Oder – und das ist schon ein Zeichen einer höheren Organisation – jede von ihnen kann in eine größere Gruppe eingekapselt sein, die aus mehreren Klanen zusammengesetzt ist, ein eigenes Leben führt und einen eigenen Namen hat. Jede dieser Gruppen kann ihrerseits wieder mit mehreren anderen in ein noch umfangreicheres Aggregat eingekapselt sein; aus dieser Serie von aufeinanderfolgenden Verschachtelungen resultiert dann die Einheit der gesamten Gesellschaft. Auch bei den Kabylen ist die politische Einheit der Klan, der sich als Dorf (ǧemmaa oder ṯaddart) konstituiert; mehrere ǧemmaa bilden einen Stamm (arẖ) und mehrere Stämme bilden die Konföderation (ṯak'ebilt), die höchste politische Gesellschaft, die die Kabylen kennen. Bei den Hebräern gilt das gleiche; der Klan, was die Übersetzer ganz ungenau mit Familie wiedergegeben haben, stellt eine umfassende Gesellschaft dar, die sich aus Tausenden von Personen zusammensetzt, die nach der Tradition von einem gemeinsamen Ahnen abstammen.[10] Eine bestimmte Zahl von *Fa-*

8 Waitz, *Anthropologie*, I, S. 360 f.
9 Siehe Morgan, *op. cit.*, S. 128 ff.
10 So umfaßt der Stamm von Ruben im ganzen vier Geschlechter, die nach 4. Mose 26,7 43.730 Erwachsene zählten: »alles, was Männer

milien bildete den Stamm und die Vereinigung der 12 Stämme das hebräische Volk. Diese Gesellschaften verkörpern die mechanische Solidarität auf derart vollkommene Weise, daß man ihr deren grundsätzliche physiologische Eigenschaften entnehmen kann.

Wir wissen, daß bei ihnen die Religion das ganze soziale Leben durchdringt, und dies eben weil das soziale Leben fast ausschließlich aus Glaubensüberzeugungen und -praktiken besteht, die aus einer einhelligen Festigkeit eine besondere Intensität beziehen. Fustel de Coulanges hat allein durch die Analyse klassischer Texte, die bis in die Epoche hinaufreichen, von der wir sprechen, entdeckt, daß die ursprüngliche Organisation der Gesellschaften familialer Natur war und daß andrerseits die ursprüngliche Familienverfassung die Religion zur Grundlage hatte. Er hat aber Ursache und Wirkung vertauscht. Nachdem er die religiöse Idee ohne Begründung vorausgesetzt hat, leitet er aus ihr die sozialen Vorkehrungen ab, die er beobachtet hat[11], während doch im Gegenteil allein die letzteren die Macht und die Natur der religiösen Idee erklären. Weil alle diese sozialen Massen aus homogenen Elementen gebildet wurden, d. h., weil der Kollektivtypus hier sehr entwickelt war und die Individualtypen rudimentär waren, war es unvermeidlich, daß das ganze psychische Leben der Gesellschaft einen religiösen Charakter annahm. Von hier kommt auch der Kommunismus, auf den man bei diesen Völkern schon so oft hingewiesen hat. Der Kommunismus ist in der Tat das notwendige Produkt dieses speziellen Zusammenhalts, der das Individuum in der Gruppe aufsaugt, den Teil in das Ganze. Das Eigentum ist im Grund nur die Ausdehnung der Person auf die Sache. Wo also die kollektive Persönlichkeit allein existiert, muß das Eigentum notwendigerweise kollektiv sein. Es kann nur individuell werden, wenn das Individuum sich von der Masse trennt und selbst ein persönliches und unterscheidbares

war, ein Monat alt und darüber« (4. Mose 3,15 ff.; Josua 7,14. – Siehe Munk, *Palestine*, S. 116, 125, 191).

11 »Wir haben die Geschichte eines Glaubens erzählt; er entstand: die menschliche Gesellschaft konstituierte sich. Er verwandelte sich: die Gesellschaft machte eine Reihe von Revolutionen durch. Er verschwand: die Gesellschaft erhielt ein neues Gesicht« (Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, Schluß).

Wesen wird, nicht allein nur als Organismus, sondern als Faktor des sozialen Lebens.[12]

Dieser Typ kann sich sogar verändern, ohne daß sich die Natur der sozialen Solidarität deswegen verändert. In der Tat weisen nicht alle primitiven Völker diesen Mangel an Zentralisation auf, den wir eben beobachtet haben; vielmehr gibt es Völker, die einer absoluten Macht unterworfen sind. Die Arbeitsteilung ist dort also aufgetaucht. Indessen ist das Band, das in diesem Fall das Individuum mit dem Führer verbindet, identisch mit demjenigen, das heute die Sache mit der Person verbindet. Die Beziehungen des barbarischen Despoten zu seinen Untertanen, wie die Beziehungen des Herrn zu seinem Sklaven, des Vaters der römischen Familie zu seinen Nachkommen, unterscheiden sich nicht von den Beziehungen des Eigentümers zu dem Gegenstand, den er besitzt. Sie haben nichts an sich von jener Gegenseitigkeit, die

12 Schon Spencer hat darauf hingewiesen, daß die soziale Evolution, wie im übrigen auch die universale Evolution, mit einem Stadium einer mehr oder weniger vollkommenen Homogenität begann. Aber diese Behauptung, so wie er sie verstand, ähnelt in nichts der Behauptung, die wir entwickelt haben. Für Spencer in der Tat wäre eine Gesellschaft, die vollkommen homogen ist, keine wirkliche Gesellschaft; denn das Homogene ist von Natur aus unbeständig, während die Gesellschaft wesentlich ein zusammenhängendes Ganzes ist. Die soziale Rolle der Homogenität ist völlig zweitrangig; sie kann für eine spätere Kooperation den Weg bahnen (*Soziologie*, III, S. 325 f.), aber sie ist keine spezifische Quelle des sozialen Lebens. Spencer scheint zu gewissen Augenblicken in den Gesellschaften, die wir beschrieben haben, nur eine vergängliche Nebeneinanderreihung von unabhängigen Individuen zu sehen, den Nullpunkt des sozialen Lebens (*Soziologie*, III, S. 343 f.). Wir jedoch haben im Gegenteil dazu gesehen, daß sie ein sehr starkes kollektives Leben aufweisen, ein Leben *sui generis*, das sich nicht in Tausch und Kontrakten äußert, sondern in einer Überfülle von Glaubensüberzeugungen und gemeinsamen Praktiken. Diese Aggregate hängen zusammen, nicht allein, obwohl sie homogen sind, sondern in dem Maß, in dem sie homogen sind. Nicht nur ist die Gemeinschaft dort nicht allzu schwach, sondern man kann sagen, daß sie allein existiert. Außerdem entsprechen diese Gesellschaften einem bestimmten Typ, der aus ihrer Homogenität resultiert. Man kann sie also nicht als eine vernachlässigungsfähige Größe behandeln.

die Arbeitsteilung erzeugt. Mit Recht hat man gesagt, daß sie unilateral sind.[13] Die Solidarität, die sie ausdrücken, bleibt also mechanisch. Der ganze Unterschied besteht darin, daß sie das Individuum nicht länger direkt an die Gruppe bindet, sondern an deren Abbild. Aber die Einheit des Ganzen ist wie zuvor unvereinbar mit der Individualität der Teile.

Diese erste Arbeitsteilung, wie bedeutend sie im übrigen auch ist, bewirkt keine Lockerung der sozialen Solidarität, wie man erwarten könnte. Der Grund dafür liegt bei den besonderen Bedingungen, unter denen sie sich vollzieht. Es ist tatsächlich ein allgemeines Gesetz, daß das Hauptorgan jeder Gesellschaft an der Natur des Kollektivwesens teilhat, das es repräsentiert. Wo also die Gesellschaft jenen religiösen und sozusagen übermenschlichen Charakter hat, dessen Quelle wir in der Beschaffenheit des Kollektivbewußtseins aufgezeigt haben, überträgt sich dieser notwendigerweise auf den Führer, der damit über den Rest der Menschen emporgehoben ist. Dort wo sich die Individuen in einfacher Abhängigkeit vom Kollektivtyp befinden, werden sie auf natürliche Weise abhängig von der zentralen Autorität, die ihn verkörpert. Und ebenso gilt, daß das Eigentumsrecht, das die Gemeinschaft ungeteilt über die Sachen ausübt, zur Gänze auf die höhere Persönlichkeit übergeht, die auf diese Weise konstituiert wurde. Die eigentlich professionellen Dienste, die diese Persönlichkeit leistet, spielen also keine Rolle für die außerordentliche Macht, mit der sie bekleidet wurde. Wenn in derartigen Gesellschaften die Führungsmacht soviel Autorität hat, dann nicht darum, wie man gesagt hat, weil sie in besonderem Maße eine energische Führung nötig haben, sondern weil diese Autorität zur Gänze eine Emanation des gemeinsamen Bewußtseins ist; sie ist so groß, weil seinerseits das gemeinsame Bewußtsein sehr entwickelt ist. Nehmen wir an, es wäre schwach oder es umfaßte nur einen geringen Teil des sozialen Lebens, dann wäre die oberste Regelfunktion nicht weniger dringlich; indessen wäre dann der Rest der Gesellschaft gegenüber demjenigen, der mit der Macht betraut ist, nicht im gleichen Zustand der Inferiorität. Darum ist die Solidarität noch mechanisch, solange die Arbeitsteilung nicht stärker entwickelt ist. Unter genau diesen Bedingun-

13 Siehe Tarde, *Les lois de l'imitation*, S. 402-412.

gen erreicht sie ihr Maximum an Energie: denn die Wirkung des gemeinsamen Bewußtseins ist stärker, wenn sie nicht mehr auf diffuse Weise, sondern über die Vermittlung eines bestimmten Organs wirkt.
Es gibt also eine ausgeprägte soziale Struktur, der die mechanische Solidarität entspricht. Ihr Charakteristikum ist, daß sie ein System von homogenen und untereinander ähnlichen Segmenten darstellt.

II

Ganz anders dagegen ist die Struktur der Gesellschaften, in denen die organische Solidarität überwiegt.
Sie bilden sich nicht durch die Wiederholung von ähnlichen und homogenen Segmenten, sondern bestehen aus einem System von verschiedenen Organen, von denen jedes eine Sonderrolle ausübt, und die ihrerseits aus differenzierten Teilen bestehen. Da die sozialen Elemente nicht gleicher Natur sind, sind sie auch nicht auf die gleiche Weise angeordnet: Sie sind weder linear aneinandergereiht wie die Ringe eines Ringelwurms noch ineinander verschachtelt, sondern einander bei- und untergeordnet, und dies rund um ein Zentralorgan, das auf den Rest des Organismus eine regulierende Wirkung ausübt. Dieses Organ seinerseits hat nicht mehr denselben Charakter wie im vorhergegangenen Fall; denn wenn die anderen von ihm abhängen, so hängt es auch von ihnen ab. Zweifellos hat es dennoch eine besondere und, wenn man will, privilegierte Stellung. Aber diese hängt von der Natur der Rolle ab, die es ausübt, und nicht von irgendeinem, seinen Funktionen fremden Grund, von irgendeiner Kraft, die ihm von außen zufließt. Es hat also einen gänzlich weltlichen und menschlichen Charakter. Zwischen ihm und den anderen Organen bestehen nur noch Gradunterschiede. Es verhält sich wie im Tierreich, wo die Vorherrschaft des Nervensystems über die anderen Systeme sich auf das Recht beschränkt (wenn man so sagen darf), eine ausgesuchtere Nahrung zu erhalten und seinen Teil vor den anderen zu bekommen; aber es braucht die anderen, wie die anderen es brauchen.
Dieser soziale Typus ruht im Vergleich zu dem zunächst behan-

delten Typus auf derart anderen Prinzipien, daß er sich nur in dem Maß entwickeln kann, in dem jener verschwindet. In der Tat sind bei ihm die Individuen nicht mehr nach ihren Abstammungsbeziehungen gruppiert, sondern nach der besonderen Natur der sozialen Tätigkeit, der sie sich widmen. Ihr natürliches und notwendiges Milieu ist nicht mehr durch ihre Geburt bestimmt, sondern durch ihren Beruf. Der Platz eines jeden Individuums wird nicht länger mit Hilfe seiner wirklichen oder fiktiven Blutsverwandtschaft festgelegt, sondern vermittels der Funktionen, die es ausfüllt. Als diese neue Organisation auftauchte, versuchte sie zweifellos, sich der bestehenden zu bedienen und sie sich zu assimilieren. Die Art, die Funktionen zu teilen, wurde so getreu wie möglich auf die Art übertragen, wie sich die Gesellschaft bereits geteilt hatte. Die Segmente oder zum wenigsten die Gruppen von Segmenten, die durch spezielle Affinitäten vereint waren, werden nun zu Organen. So eignen sich beim hebräischen Volk die Klane, deren Gesamtheit den Stamm der Leviten bildet, die Priesterfunktionen an. Verallgemeinernd gesprochen, haben die Klassen und Kasten wahrscheinlich weder einen anderen Ursprung noch eine andere Natur: Sie entstammen der Vermischung der beginnenden Berufsorganisation mit der ursprünglichen familialen Organisation. Aber diese Mischeinrichtung kann nicht lange dauern, denn zwischen den beiden Gliedern, die sie zu versöhnen trachtet, besteht ein Gegensatz, der zuletzt notwendigerweise ausbrechen muß. Nur eine sehr grobe Arbeitsteilung kann sich diesen starren und festen Formen anpassen, die gar nicht für sie gemacht sind. Sie kann nur dann zunehmen, wenn sie von diesem einengenden Rahmen befreit wird. Sobald sie einen gewissen Entwicklungsgrad überschritten hat, gibt es weder einen weiteren Bezug zwischen der unveränderlichen Zahl der Segmente und der ständig wachsenden Zahl der sich spezialisierenden Funktionen, noch zwischen den erblich fixierten Eigenschaften der ersten und den neuen Fähigkeiten, die die zweiten erfordern.[14] Die soziale Materie muß also in völlig neue Verbindungen eintreten, um sich auf ganz anderen Grundlagen zu organisieren. Dem nun widersteht aber die alte Struktur, solange sie

14 Siehe den Grund unten im Zweiten Buch, 4. Kap.

überdauert; deshalb ist es notwendig, daß sie verschwindet. Die Geschichte dieser beiden Typen zeigt, daß der eine nur in dem Maß fortgeschritten ist, in dem der andere zurückgeht.
Bei den Irokesen ist die Klanverfassung noch ganz rein; ebenso bei den Hebräern, so wie es uns der Pentateuch zeigt (außer den leichten Veränderungen, die wir aufgezeigt haben). Der organisierte Typ existiert bei keinem von ihnen, obwohl man vielleicht seine ersten Keime in der jüdischen Gesellschaft feststellen kann. Bei den Franken des salischen Rechts ist das nicht mehr der Fall: Jetzt stellt er sich mit eigenen, von Kompromissen freien Eigenschaften dar. Bei diesem Volk finden wir in der Tat eine regelmäßige und stabile Zentralautorität, einen ganzen Apparat von administrativen und rechtlichen Funktionen; darüber hinaus ist das Vorhandensein eines Vertragsrechts (das allerdings noch sehr wenig entwickelt ist) der Beweis, daß ihrerseits die wirtschaftlichen Funktionen anfangen, sich zu teilen und zu organisieren. Damit ist die politisch-familiale Konstitution ernsthaft erschüttert. Zweifellos ist das letzte soziale Molekül, nämlich das Dorf, noch immer ein umgebildeter Klan. Der Beweis dafür ist, daß zwischen den Bewohnern eines und desselben Dorfes Beziehungen bestehen, die evidentermaßen häuslicher Art und auf alle Fälle für den Klan charakteristisch sind. Alle Mitglieder des Dorfes können einander wechselseitig beerben für den Fall, daß eigentliche Verwandte fehlen.[15] Ein Text aus den *Capita extravagantia legis salicae* (Art. 9) lehrt uns außerdem, daß bei einem im Dorf begangenen Mord die Nachbarn kollektiv haftbar waren. Andrerseits ist das Dorf ein nach außen viel dichter geschlossenes und viel eher auf sich verwiesenes System, als eine einfache territoriale Abgrenzung es wäre; denn niemand kann sich im Dorf niederlassen ohne die einhellige, ausdrückliche oder schweigende Zustimmung aller Bewohner.[16] Aber dennoch hat der Klan in dieser Form einige seiner wesentlichen Züge verloren: Nicht nur, daß die Erinnerung an einen gemeinsamen Ursprung verlorengegangen ist, er ist auch fast vollständig jeder politischen Bedeu-

15 Vgl. Glasson, *Le droit de succession dans les lois barbares*, Paris 1886, S. 19. – Die Tatsache wird allerdings von Fustel de Coulanges bestritten, wie ausdrücklich der Text, auf den sich Glasson stützt, auch erscheinen möge.
16 Siehe den Artikel *De Migrantibus* im salischen Recht.

tung entkleidet. Die politische Einheit ist die *Hundertschaft.* »Die Völkerschaft wohnt in Dörfern, theilt sich aber und ihr Gebiet nach Hunderten, welche für die Angelegenheiten des Kriegs und des Friedens die allen Verhältnissen zu grunde liegende Einheit bilden.«[17]

In Rom setzt sich diese doppelte Fort- und Rückschrittsbewegung fort. Der römische Klan ist die *gens*; es ist sicher, daß die *gens* die Grundlage der alten römischen Verfassung bildet. Aber schon bei der Gründung der Republik hat sie fast völlig aufgehört, eine öffentliche Institution zu sein. Sie ist nicht länger eine umrissene örtliche Einheit, wie das Dorf der Franken, und auch keine politische Einheit mehr. Sie taucht weder bei der Abgrenzung des Territoriums noch bei der Struktur der Volksversammlung auf. Die *comitia curiata*, wo sie eine soziale Rolle spielte[18], wurden entweder durch die *comitia centuriata* oder durch die *comitia tributa* ersetzt, die nach ganz anderen Prinzipien organisiert waren. Übriggeblieben ist sie als private Assoziation, die sich aus Gewohnheit erhielt, die aber zum Untergang bestimmt war, weil sie dem Leben der Römer nicht mehr entsprach. Allerdings war schon seit der Epoche des Zwölftafelgesetzes die Arbeitsteilung in Rom viel weiter fortgeschritten als bei den vorhergegangenen Völkern, und die Organisationsstruktur viel entwickelter: Wir finden hier bereits bedeutende Korporationen von Amtsträgern (Senatoren, Ritter, Priesterkollegien, usw.), »Handwerkercollegien«[19], während zur gleichen Zeit der Begriff des weltlichen Staates immer deutlicher wird.

Damit ist die Hierarchie zwischen den zuvor miteinander verglichenen sozialen Typen, die wir nach anderen, weniger methodischen Kriterien aufgestellt haben, gerechtfertigt. Wir haben sagen können, daß die Hebräer des Pentateuchs einem weniger hohen sozialen Typus angehörten als die Franken des salischen Rechts, und daß diese ihrerseits unter den Römern des Zwölftafelgesetzes standen, weil man nach allgemeiner Regel sagen

17 Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Kiel 1870², II, S. 398.

18 In diesen Versammlungen wurde nach Kurien gewählt, d. h. nach Gruppen von *gentes*. Ein Text scheint sogar sagen zu wollen, daß innerhalb jeder Kurie nach *gentes* gewählt wurde (Gell. XV, 27, 4).

19 Siehe Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, Leipzig 1882, II, S. 392.

kann: Je sichtbarer und stärker bei einem Volk die segmentäre Organisation auf der Grundlage der Klane ist, desto niedriger ist es einzureihen. Es kann sich in der Tat nur dann auf eine höhere Ebene heben, wenn es dieses erste Stadium hinter sich gelassen hat. Das ist auch der Grund, warum der attische Stadtstaat, obwohl er demselben Typus wie der römische angehört, gleichwohl eine primitivere Form hat: Dort nämlich ist die politisch-familiale Organisation viel weniger rasch verschwunden. Sie hat beinahe bis zum Untergang bestanden.[20]

Indessen kann sich der organische Typus durchaus nicht als ein reiner Typus erhalten, sobald der Klan einmal verschwunden ist. Die Klanorganisation ist nämlich nur eine Art einer umfassenderen Gattung der segmentären Organisation. Die Aufteilung der Gesellschaft in gleiche Einheiten entspricht dauernden Notwendigkeiten, selbst in den neuen Gesellschaften, wo sich das soziale Leben, freilich in veränderter Form, vollzieht. Die Masse der Bevölkerung teilt sich nicht mehr nach wahren oder fiktiven Beziehungen der Blutsverwandtschaft, sondern nach territorialen Aufteilungen. Die Segmente sind nicht mehr Familienaggregate, sondern territoriale Einheiten.

Im übrigen vollzieht sich die Evolution von einem Zustand zum anderen sehr langsam. Wenn die Erinnerung an die ursprüngliche Gemeinde erlischt und die häuslichen Beziehungen, die sich daraus herleiten, sie aber, wie wir gesehen haben, oft überleben, selbst verschwunden sind, ist sich der Klan seiner selber nur noch als einer Gruppe von Individuen bewußt, die einen gemeinsamen Teil des Territoriums besetzen. Er wird zu einem Dorf im eigentlichen Sinne. Alle Völker, die die Klanphase überschritten haben, setzen sich somit aus territorialen Distrikten zusammen (Märkten, Gemeinden, usw.), die sich, genauso wie die römische *gens* Teil der Kurien wurde, mit anderen Distrikten gleicher oder größerer Art verschachteln, welche hier Hundertschaften, dort Kreis oder Bezirk genannt werden und die ihrerseits wieder von noch

20 Bis zu Kleisthenes; zwei Jahrhunderte später verlor Athen seine Unabhängigkeit. Aber selbst nach Kleisthenes, als der attische Klan, der *genos*, jeden politischen Charakter verloren hatte, bewahrte er eine noch ähnlich starke Organisation (siehe Gilbert, *op. cit.*, I, S. 142 f. und 200).

umfangreicheren umfaßt werden (Grafschaft, Provinz, *départements*), deren Zusammenschluß die Gesellschaft bildet.[21] Dieses Ineinandergreifen kann im übrigen mehr oder weniger hermetisch sein; genauso können die Bande, die die allgemeinsten Distrikte untereinander verbinden, entweder sehr eng sein, wie in den zentralisierten Ländern des heutigen Europas, oder lockerer, wie in einfachen Bundesstaaten. Aber das Strukturprinzip ist das gleiche, weshalb sich die mechanische Solidarität bis in die höchsten Gesellschaften erhält.

Allein, diese Form der Solidarität ist nicht länger dominant, und so ist auch die Einteilung in Segmente nicht mehr wie früher das einzige, ja nicht einmal das wesentlichste Gerüst der Gesellschaft. Die territoriale Einteilung hat zunächst notwendigerweise etwas Künstliches. Die Bande, die sich aus dem Beisammenwohnen ergeben, haben im Herzen der Menschen keine ebenso tiefe Quelle wie die Bande der Blutsverwandtschaft. Sie haben daher eine viel geringere Widerstandskraft. Wenn man in einem Klan geboren ist, kann man ihn genausowenig wechseln, wie man seine Eltern wechseln kann. Sehr wohl aber kann man die Stadt oder die Provinz wechseln. Die geographische Aufteilung fällt ohne Zweifel im allgemeinen und im großen und ganzen mit einer bestimmten moralischen Aufteilung der Bevölkerung zusammen. Jede Provinz zum Beispiel und jede territoriale Untereinheit hat ihre besonderen Sitten und Gebräuche, ein Eigenleben. Sie übt daher auf die Individuen, die von ihrem Geist durchdrungen sind, eine Anziehung aus, die dahin wirkt, diese am Ort festzuhalten, während sie die übrigen abstößt. Aber innerhalb ein und desselben Landes dürften diese Unterschiede weder sehr zahlreich noch sehr einschneidend sein. Die Segmente sind also gegenseitig offener geworden. Und in der Tat konnten schon im

21 Wir wollen nicht sagen, daß diese territorialen Distrikte nur eine Wiederholung der alten Familieneinteilungen wären. Diese neue Gruppierungsart entstammt im Gegenteil zum Teil neuen Ursachen, die die alten Gruppierungen erschüttern. Die wesentlichste dieser Ursachen ist die Bildung von Städten, in denen sich die Bevölkerung konzentriert (siehe Zweites Buch, 2. Kap., § I). Welches aber auch die Ursache dieser Einteilung sei, sie ist eine segmentäre.

Mittelalter »mit der Städtegründung fremde Handwerker vielfach ebenso leicht wie fremde Waren überall hinkommen«.[22] Die segmentäre Organisation hat ihr Relief verloren.

Sie verliert es um so mehr, je weiter sich die Gesellschaften entwickeln. Es ist in der Tat ein allgemeines Gesetz, daß die Teilaggregate, die einem größeren Aggregat angehören, ihre Individualität verlieren und immer undeutlicher werden. Zur gleichen Zeit wie die Familienorganisation sind auch die Lokalreligionen unwiderruflich verschwunden. Es bleiben nur Lokalgebräuche übrig. Nach und nach verschmelzen sie und vereinigen sich, während sich gleichzeitig die Dialekte und die Mundarten in eine einzige Nationalsprache auflösen und die regionale Administration ihre Autonomie verliert. In dieser Tatsache hat man eine einfache Folge des Nachahmungsgesetzes sehen wollen.[23] Anscheinend handelt es sich aber eher um eine Einebnung, wie wir sie bei kommunizierenden Flüssigkeiten finden. Die Schotten, die die verschiedenen Zellen des sozialen Lebens trennen, werden dünner und öfter durchquert. Ihre Durchlässigkeit wird um so größer, je mehr dies geschieht. Daraufhin verlieren sie ihre Konsistenz und brechen zusammen. Im gleichen Maß vermischen sich die Milieus. Nun können sich aber die lokalen Verschiedenheiten nur halten, soweit sich die Verschiedenheiten der Milieus erhalten. Die territorialen Einteilungen sind also immer weniger in der Natur der Dinge begründet und verlieren folglich ihre Bedeutung. Man kann fast sagen, daß ein Volk um so fortgeschrittener ist, je konturloser jene werden.

Andrerseits, je mehr die segmentäre Organisation von selbst verschwindet, um so mehr überzieht die Berufsorganisation sie mit ihrem Gewebe. Natürlich breitet sie sich anfänglich nur innerhalb der einfachsten Segmentgrenzen aus, ohne darüber hinaus zu gehen. Jede Stadt bildet zusammen mit ihrer nächsten Umgebung eine Gruppe, innerhalb derer die Arbeit geteilt ist, die sich aber bemüht, sich selbst zu genügen. »Die Stadt wird möglichst zugleich zum kirchlichen, politischen, militärischen Mittelpunkt der umliegenden Dörfer gemacht. Sie strebt nach universaler

22 Schmoller, »La division du travail étudiée au point de vue historique«, in: *Revue d'économie politique*, 1890, S. 145.

23 Siehe Tarde, *Les lois de l'imitation, passim.*

Ausbildung der Gewerbe, um allein das umgebende Land zu versorgen, wie sie allein den Handel und Verkehr in ihrem Gebiet besorgen will.«[24] Zu gleicher Zeit sind im Innern der Städte die Bürger nach ihren Professionen gegliedert. Jede Berufskörperschaft ist wie eine Stadt, die ihr eigenes Leben lebt.[25] Das ist der Zustand, in dem die antiken Städte bis zu einer verhältnismäßig späten Epoche verharrt haben und aus dem die christlichen Gesellschaften hervorgegangen sind. Diese aber haben sich aus diesem Zustand sehr bald befreit. Vom 14. Jahrhundert an entwikkelt sich die überregionale Teilung der Arbeit: »Jede Stadt hatte ursprünglich soviel Tuchmacher, als sie brauchte. Die Baseler Grautücher erliegen aber schon vor 1362 der Elsässer Konkurrenz; in Straßburg, Frankfurt, Leipzig geht die städtische Wollweberei um 1500 zu Grunde. Die ältere Universalität jeder gewerblichen Stadt war unwiederbringlich verloren.«
Diese Bewegung zieht seither immer größere Kreise. »In der Hauptstadt konzentriert sich heute mehr als früher die Centralregierung, die Kunst, die Litteratur, die großen Kreditgeschäfte; in den großen Hafenplätzen konzentrieren sich heute mehr als früher alle Aus- und Einfuhren. Aus Hunderten von kleinen Getreide- und Viehhandelsplätzen werden einige wenige große. Während früher jede Stadt Wall und Graben hatte, übernehmen jetzt wenige große Festungen den Schutz des ganzen Staates. Wie die Landes- und Reichshauptstadt so wachsen die Provinzialhauptstädte durch die Konzentration der Provinzialverwaltung, durch die provinziellen Anstalten, Sammlungen und die Schulen. An einer Stelle werden die Irren und Kranken bestimmter Art für eine Provinz oder einen Bezirk verpflegt, die früher zerstreut waren. Die einzelnen Städte bilden sich mehr und mehr zu städtischen Specialitäten aus; wir unterscheiden heute Universitäts-, Beamten-, Kreis-, Fabrik-, Handels-, Bade-, Rentierstädte. In wenigen Punkten oder Gegenden konzentrieren sich die großen Industrien des Maschinenbaus, der Spinnerei, der Weberei, der Gerberei, der Eisenverhüttung, der Zuckerindustrie für den ganzen Staat. Hier sind Fachschulen, Techniker, Maschinenbau, Ar-

24 Schmoller, *op. cit.*, S. 144.
25 Siehe Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, I, S. 195.

beiterbevölkerung darauf eingerichtet, Verkehr und Kreditorganisation paßt sich den speciellen Bedürfnissen an.«[26]
Zweifellos bemüht sich diese Berufsorganisation in gewissem Maß, sich der Organisation anzupassen, die vor ihr existiert hat, so wie sich diese früher der Familienorganisation angepaßt hatte. Das geht aus der vorhergegangenen Beschreibung hervor. Es handelt sich um eine sehr allgemeine Tatsache, daß die neuen Institutionen sich zuerst der Form der alten Institutionen anpassen. Die territorialen Einheiten also neigen wie Gewebe, Organe oder verschiedene Apparate zur Spezialisation, so wie es früher die Klane taten. Aber wie diese sind sie in Wirklichkeit unfähig, diese Rolle fortzuführen. In der Tat umfaßt eine Stadt immer verschiedene Organe oder Teile verschiedener Organe; umgekehrt gibt es kaum Organe, die vollständig in die Grenzen eines bestimmten Bezirks eingeschlossen sind, wie weit der Bezirk auch gesteckt sei. Fast immer greift er über sie hinaus. Obwohl die am engsten solidarischen Organe recht oft dazu neigen, sich einander zu nähern, spiegelt ihre materielle Nähe im allgemeinen die mehr oder weniger große Intimität ihrer Beziehungen nur recht ungenau wider. Manche, die direkt voneinander abhängen, liegen weit auseinander; andere sind Nachbarn, während ihre Beziehungen nur mittelbar und weitläufig sind. Die Art der Gruppierung von Menschen, die aus der Arbeitsteilung resultiert, ist also von der räumlichen Verteilung der Bevölkerung sehr verschieden. Das Arbeitsmilieu stimmt also weder mit dem territorialen noch dem familialen Milieu überein. Es handelt sich um einen neuen Rahmen, der an die Stelle der anderen tritt, was aber nur in dem Maß möglich ist, in dem jene letzteren sich auflösen. Wenn man also diesen Sozialtyp nirgends in reinem Zustand beobachten kann, so wie man nirgends der organischen Solidarität allein begegnet, so befreit er sich doch immer mehr von jeder Beimischung, je größeres Übergewicht die organische Solidarität gewinnt. Dieses Übergewicht nimmt in dem Umfang, in dem diese Struktur stärker und die andere undeutlicher wird, um so rascher zu und wird desto vollständiger. Das eng umrissene Segment des Klans ist nun durch eine territoriale Einheit ersetzt. Wenigstens am Anfang entsprach diese, wenn auch vage und nur

26 Schmoller, *op. cit.*, S. 145-148.

angenähert, der wirklichen und moralischen Unterteilung der Bevölkerung. Aber nach und nach verliert sie diese Eigenschaft, und es bleibt nur eine zufällige und konventionelle Verbindung übrig. In dem Maß, in dem sich diese Hindernisse verflüchtigen, werden sie von immer entwickelteren Organsystemen überlagert. Bleibt also die soziale Evolution der Wirkung derselben bestimmenden Ursachen unterworfen – weiter unten werden wir sehen, daß dies die einzige angemessene Hypothese ist –, dann darf man voraussehen, daß diese doppelte Bewegung in der gleichen Richtung weitergeht und ein Tag kommt, an dem unsere soziale und politische Organisation eine reine oder fast reine professionelle Grundlage haben wird.

Im übrigen zeigen die nachfolgenden Untersuchungen[27], daß diese Organisation der Berufe heute noch nicht das ist, was sie sein müßte; daß anormale Gründe sie gehindert haben, schon jetzt den Entwicklungsgrad zu erreichen, der von unserem sozialen Zustand gefordert wird. Daraus kann man die Bedeutung ablesen, die sie in der Zukunft haben muß.

III

Dasselbe Gesetz gilt für die biologische Entwicklung.

Heute weiß man, daß die niedrigen Tiere aus gleichartigen Segmenten bestehen, die entweder in unregelmäßigen Massen oder in linearen Serien angeordnet sind. Auf der untersten Stufe sind diese Elemente tatsächlich nicht nur alle gleich, sie sind auch homogen zusammengesetzt. Man bezeichnet sie im allgemeinen als *Kolonien*. Dieser Ausdruck, der im übrigen nicht ohne Zweideutigkeit ist, bedeutet aber nicht, daß diese Vereinigungen nicht individuelle Organismen wären; denn »jede Kolonie, deren Mitglieder in Form eines Gewebes miteinander verbunden sind, ist in Wirklichkeit ein Individuum«.[28] Was die Individualität irgendeines Aggregats in der Tat kennzeichnet, ist das Vorhandensein von Operationen, die von allen Teilen gemeinsam ausgeführt

27 Siehe weiter unten Erstes Buch, 7. Kap., § II, und Drittes Buch, 1. Kap.

28 Perrier, *Le transformisme*, S. 159.

werden. Nun werden aber die Nährstoffe von den Mitgliedern der Kolonie gemeinsam verwertet; sie sind unfähig, sich anders als in Gemeinschaftsbewegungen fortzubewegen, solange die Kolonie nicht aufgelöst ist. Weiter: Das Ei, das aus einem der angegliederten Segmente entstammt, reproduziert nicht dieses Segment, sondern die ganze Kolonie, dessen Teil es war: »Zwischen den Kolonien von Polypen und den höchsten Tieren ist in dieser Hinsicht überhaupt kein Unterschied.«[29] Was übrigens jede radikale Trennung unmöglich macht, ist die Tatsache, daß es keine noch so zentralisierten Organismen gibt, die nicht in verschiedenen Graden den Charakter von Kolonien aufweisen. Wir finden dessen Spuren bis zu den Wirbeltieren, im Aufbau ihres Skelettes, ihres urogenitalen Apparates usw. Aber besonders ihre embryonale Entwicklung liefert den sicheren Beweis, daß sie nichts anderes sind als modifizierte Kolonien.[30]

Es gibt also in der Tierwelt eine Individualität, »die außerhalb jeder Organverbindung entsteht«.[31] Es ist die gleiche Individualität wie die der Gesellschaften, die wir segmentär genannt haben. Nicht nur der Strukturplan ist evidentermaßen der gleiche, auch die Solidarität ist von gleicher Natur. Da die Teile, die eine Tierkolonie zusammensetzen, mechanisch aneinandergebaut sind, können sie nur zusammen handeln, wenigstens so lange, als sie vereint sind. Ihre Tätigkeit ist eine kollektive. In einer Gesellschaft von Polypen kann ein Individuum, da alle Magen untereinander verbunden sind, nicht essen, ohne daß die anderen mitessen. Es handelt sich also, wie Perrier sagt, um einen Kommunismus im reinsten Sinn des Wortes.[32] Vor allem, wenn die Kolonie schwimmt, kann sich ein einzelnes ihrer Mitglieder nicht zusammenziehen, ohne die Bewegung den anderen Polypen, mit denen es eine Einheit bildet, mitzuteilen, womit sich die Bewegung von Nachbar zu Nachbar überträgt.[33] Bei einem Wurm hängt jeder Ring in starrer Weise von den anderen ab, und das, obwohl er sich von ihnen ohne Gefahr trennen könnte.

29 Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Paris 1881, S. 778.
30 *Op. cit.*, Zweites Buch, 5., 6. und 7. Kap.
31 *Op. cit.*, S. 779.
32 Perrier, *Le transformisme*, S. 167.
33 Perrier, *Les colonies animales*, S. 771.

Wie sich aber der Segmenttyp in dem Maß auflöst, in dem man in der sozialen Evolution fortschreitet, so verschwindet der Kolonietyp in dem Maß, in dem man die Leiter der Organismen hinaufsteigt. Bei den Ringelwürmern schon beeinträchtigt, obwohl noch deutlich wahrnehmbar, wird er bei den Weichtieren fast unsichtbar, und bei den Wirbeltieren letztlich entdeckt nur noch die Analyse des Wissenschaftlers seine Spuren. Wir brauchen nicht die Analogien aufzuzeigen, die es zwischen dem Typus, der den Kolonietyp ersetzt, und dem der organischen Gesellschaft gibt. In beiden Fällen ist die Struktur wie die Solidarität von der Arbeitsteilung abgeleitet. Jeder Teil des Tieres, der ein Organ geworden ist, hat seinen eigenen Bereich der Tätigkeit, innerhalb dessen diese sich unabhängig und ohne sich den anderen aufzuzwingen bewegt. Von einem anderen Standpunkt aus hängen sie aber viel enger voneinander ab als in einer Kolonie, da sie sich nicht trennen können, ohne zu sterben. In der organischen genauso wie in der sozialen Evolution nutzt die Arbeitsteilung die Rahmen der segmentären Organisation anfänglich, um sich später davon zu befreien und sich auf autonome Weise zu organisieren. Wenn das Organ manchmal tatsächlich nur ein transformiertes Segment ist, so ist das die Ausnahme.[34]

Résumé: Wir haben zwei Arten von Solidarität unterschieden; und wir erkannten, daß es zwei soziale Typen gibt, die ihnen entsprechen. Wie sich jene Solidaritäten gegenläufig entwickeln, so geht einer der entsprechenden sozialen Typen regelmäßig in dem Maß zurück, in dem der andere fortschreitet, und dieser letztere wird durch die Teilung der sozialen Arbeit definiert. Dieses Ergebnis bestätigt nicht nur die vorangegangene Diskussion, sondern zeigt uns schließlich die ganze Bedeutung der Arbeitsteilung. Sie ist zum größten Teil die Ursache dafür, daß die Gesellschaften, in deren Schoß wir leben, ein kohärentes Ganzes bilden; sie bestimmt auch die Grundzüge ihrer Struktur; und all dies läßt voraussehen, daß ihre diesbezügliche Rolle in der Zukunft nur noch bedeutsamer werden kann.

34 *Op. cit.*, S. 763 f.

Das Gesetz, das wir in den beiden letzten Kapiteln aufgestellt haben, konnte in einem Zug – allerdings nur hierin – an das Gesetz erinnern, das die Soziologie Spencers beherrscht. Wie er haben wir gesagt, daß der Platz des Individuums in der Gesellschaft ursprünglich ganz unbedeutend war, mit der Zivilisation aber ständig gewachsen ist. Aber diese unbestreitbare Tatsache haben wir unter einem so völlig anderen Aspekt als der englische Philosoph gesehen, daß unsere Schlüsse am Ende seinen Schlüssen eher widersprechen als daß sie sie wiederholen.
Nach Spencer wäre dieses Aufgehen des Individuums in der Gruppe zunächst das Ergebnis eines Zwanges und einer künstlichen Organisation, die durch den Kriegszustand, in dem sich die niedrigen Gesellschaften chronisch befinden, erzwungen werden. Tatsächlich ist im Krieg die interne Einigkeit für den Erfolg nötig. Eine Gruppe kann sich gegen eine andere Gruppe nur verteidigen oder sie unterwerfen, wenn sie als Gesamtheit handelt. Alle individuellen Kräfte müssen also ständig in Form eines unauflösbaren Bündels konzentriert sein. Das einzige Mittel, um diese Konzentration jederzeit herzustellen, besteht in der Errichtung einer sehr starken Autorität, der die einzelnen völlig unterworfen sein müssen. »Wie der Wille des Soldaten so weit aufgehoben ist, daß er in jeder Hinsicht das Werkzeug des Willens seiner Offiziere wird, so wird auch der Wille des Bürgers in allen privaten und öffentlichen Thätigkeiten durch den der Regierung beherrscht.«[35] Es handelt sich also um einen organisierten Despotismus, der die Individuen vernichten würde. Da diese Organisation wesentlich militärisch ist, definiert Spencer diese Gesellschaftsarten durch den Militarismus.
Wir dagegen haben gesehen, daß dieses Verschwinden des Individuums seinen Ursprung in einem sozialen Typ hat, den eine völlige Abwesenheit jeder Konzentration charakterisiert. Es handelt sich um ein Ergebnis jenes Homogenitätszustandes, der die primitiven Gesellschaften auszeichnet. Wenn sich das Individuum nicht von der Gruppe unterscheidet, so darum, weil sich das individuelle Bewußtsein fast nicht vom kollektiven Bewußtsein

35 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, II, S. 137.

unterscheidet. Spencer und andere Soziologen mit ihm scheinen diese sehr entfernt liegenden Fakten mit ganz modernen Ideen interpretiert zu haben. Das ausgeprägte Individualitätsgefühl, das heutzutage jeder von uns besitzt, hat sie zum Glauben verleitet, daß die persönlichen Rechte nur durch eine Zwangsorganisation derart hatten eingeengt werden können. Wir legen solchen Wert auf dieses Gefühl, daß sie glaubten, der Mensch könne nicht freiwillig darauf verzichtet haben. Wenn in den niedrigen Gesellschaften in der Tat der individuellen Persönlichkeit ein so geringer Platz eingeräumt wird, so nicht darum, weil diese unterdrückt oder künstlich zurückgedrängt worden wäre, sondern einfach, weil sie zu diesem Zeitpunkt der Geschichte *nicht existiert hat.*

Im übrigen erkennt Spencer selbst, daß viele dieser Gesellschaften eine so wenig militärische und autoritäre Konstitution haben, daß er sie selber demokratisch nennt[36], nur will er darin ein erstes Vorspiel jener zukünftigen Gesellschaften sehen, die er industrielle Gesellschaften nennt. Und deshalb muß er verkennen, daß in diesen Gesellschaften genauso wie in den Gesellschaften, die despotischen Regierungen unterworfen sind, das Individuum kein Tätigkeitsfeld besitzt, das ihm eigen wäre, wie dies auch die allgemeine Konstitution des Kommunismus beweist; ebenso lasten die Bräuche, die Vorurteile, die Kollektivsitten aller Art nicht weniger schwer auf ihm, als es eine konstituierte Autorität täte. Man kann sie also nur als demokratisch behandeln, wenn man den gewöhnlichen Sinn des Wortes verkennt. Wenn sie andererseits wirklich von einem verfrühten Individualismus geprägt gewesen wären, wie man ihnen unterstellt, so käme man zu dem befremdenden Schluß, daß die soziale Evolution vom ersten Schritt an versucht hätte, die vollkommensten Typen zu erzeugen, da »die Organisation der Regierung zunächst nur in dem Gesamtwillen der versammelten Horde zum Ausdruck kommt«.[37] Wäre damit die Bewegung der Geschichte kreisläufig und bestünde der Fortschritt nur in deren Umkehr?

Es ist im allgemeinen leicht verständlich, daß die Individuen nur

36 *Op. cit.*, II, S. 138.
37 *Op. cit.*, III, S. 373.

einem kollektiven Despotismus unterworfen sein können; denn die Mitglieder einer Gesellschaft können nur durch eine Kraft beherrscht werden, die ihnen überlegen ist. Es gibt aber nur eine, die diese Eigenschaft hat: die Macht der Gruppe. Ein einzelner, wie mächtig er auch sei, kann nichts gegen eine Gesellschaft im ganzen ausrichten; sie kann also nicht gegen ihren Willen unterworfen werden. Darum haben, wie wir gesehen haben, autoritäre Regierungen ihre Macht nicht aus sich selbst; sie entstammt vielmehr der inneren Konstitution der Gesellschaft. Wenn im übrigen der Individualismus der Menschheit derartig angeboren wäre, dann ist nicht einzusehen, wie sich primitive Stämme so leicht der despotischen Autorität eines Führers haben unterwerfen können, vor allem in Fällen der Not. Die Ideen, die Sitten, die Einrichtungen hätten sich einer derart radikalen Umwandlung widersetzen müssen. Dagegen kann man alles erklären, wenn man sich über die Natur dieser Gesellschaften klargeworden ist; denn dann ist dieser Wechsel nicht mehr so tiefgreifend, wie es den Anschein hat. Die Individuen ordnen sich nicht der Gruppe unter, sondern sie unterwerfen sich demjenigen, der sie repräsentiert, und da die Kollektivautorität absolut war, solange sie diffus war, nimmt die Autorität des Führers, die nur ein Organ der kollektiven Autorität ist, auf natürliche Weise denselben Charakterzug an.

Man kann also das Verschwinden des Individuums nicht von der Errichtung einer despotischen Macht herleiten, sondern muß in ihr im Gegenteil den ersten Schritt sehen, der in Richtung auf den Individualismus gemacht worden ist. Die Führer sind nämlich die ersten individuellen Persönlichkeiten, die sich aus der sozialen Masse herausgelöst haben. Ihre Sonderstellung, die sie über die anderen erhebt, verschafft ihnen eine herausgehobene Physiognomie und verleiht ihnen folglich eine Individualität. Da sie die Gesellschaft beherrschen, sind sie nicht mehr gezwungen, allen deren Bewegungen zu folgen. Zweifellos beziehen sie ihre Macht von der Gruppe; aber sobald diese organisiert ist, wird sie autonom und gibt ihnen die Möglichkeit zu einer persönlichen Betätigung. Damit wird eine Quelle der Initiative geöffnet, die es bis dahin nicht gegeben hat. Nun gibt es jemanden, der Neues erzeugen und der sogar in einem gewissen Maß

von den Kollektivgebräuchen abweichen kann. Das Gleichgewicht ist gestört.[38]

Wir haben auf diesen Punkt besonders hingewiesen, um zwei bedeutende Annahmen zu bekräftigen.

Erstens: Jedesmal, wenn wir uns einem Regierungsapparat von großer Autorität gegenüber befinden, müssen wir dessen Ursache nicht in der besonderen Lage der Regierenden suchen, sondern in der Natur der Gesellschaften, die sie regieren. Wir müssen beachten, welches die gemeinsamen Glaubensüberzeugungen sind, die gemeinsamen Gefühle, die, indem sie sich in einer Person oder in einer Familie verkörpern, dieser eine derartige Macht verleihen. Was die persönliche Überlegenheit des Führers betrifft, so spielt sie in diesem Prozeß nur eine zweitrangige Rolle; sie erklärt, warum sich die Kollektivkraft eher in diesen als in jenen Händen konzentriert hat, erklärt aber nicht ihre Intensität. Von dem Augenblick an, da diese Macht, statt diffus zu bleiben, übertragen werden muß, kann dies nur zugunsten von Individuen geschehen, die schon anderswo ihre Überlegenheit gezeigt haben. Wenn indessen diese Überlegenheit auch die Richtung zeigt, in der der Strom fließt, so erzeugt sie ihn doch nicht. Wenn der Familienvater in Rom absolute Macht hatte, so nicht darum, weil er der älteste ist oder der klügste, oder der erfahrenste, sondern weil er aufgrund der Umstände, in denen sich die römische Familie befunden hat, den alten Familienkommunismus verkörperte. Der Despotismus ist nichts anderes (sofern er kein pathologisches oder Entartungsphänomen ist) als ein verwandelter Kommunismus.

Zweitens: Aus dem oben Gesagten sieht man, wie falsch die Theorie ist, die den Egoismus zum Ausgangspunkt der Menschheit macht, während der Altruismus im Gegenteil eine junge Errungenschaft sein soll.

Die Autorität, die diese Hypothese bei bestimmten Leuten genießt, erwächst aus der Tatsache, daß sie eine logische Konsequenz der Darwinschen Prinzipien zu sein scheint. Im Namen des Dogmas des Lebenskampfes und der natürlichen Selektion malt

38 Damit können wir einen Satz bestätigen (siehe weiter oben, Seite 172), der besagt, daß die Regierungsgewalt eine Emanation des dem Kollektivbewußtsein inhärenten Lebens ist.

man uns jene primitiven Menschheiten, deren einzige Leidenschaften ihr im übrigen nur unzureichend gestillter Hunger und Durst gewesen sei, in den traurigsten Farben; jene dunklen Zeiten, in denen die Menschen keine anderen Sorgen und keine andere Beschäftigung gekannt hätten, als sich um ihre kärgliche Nahrung zu streiten. Um sich gegen die rückschauenden Träume der Philosophen des 18. Jahrhunderts und gegen bestimmte religiöse Doktrinen zu wenden und um mit mehr Nachdruck zu zeigen, daß das verlorene Paradies nicht hinter uns liegt und unsere Vergangenheit nichts hat, was wir bedauern müßten, ist man der Ansicht, man müsse diese systematisch verdunkeln und herabsetzen. Nichts ist weniger wissenschaftlich als diese den Fakten entgegenstehende Parteinahme. Wenn die Darwinschen Hypothesen im Bereich der Moral verwendet werden sollen, dann nur mit noch mehr Zurückhaltung und noch mehr Augenmaß als in den anderen Wissenschaften. Denn sie abstrahieren das wesentlichste Element der Moral: den mäßigenden Einfluß, den die Gesellschaft auf ihre Mitglieder ausübt, der den rohen Kampf um das Leben und die Auslese zügelt und neutralisiert. Überall, wo es Gesellschaften gibt, gibt es auch den Altruismus, weil es die Solidarität gibt.

Wir finden ihn, wenn auch in einer wahrhaft maßlosen Form, schon am Anfang der Menschheit; denn die Entbehrungen, die sich der Wilde auferlegt, um der religiösen Tradition zu gehorchen, die Selbstverleugnung, mit der er sein Leben opfert, wenn es die Gesellschaft verlangt, die unwiderstehliche Bereitwilligkeit, die die Witwe in Indien mitreißt, ihrem Gemahl in den Tod zu folgen, des Galliers, seinen Klanführer nicht überleben zu wollen, des alten Kelten, durch Freitod seine Genossen von einem unnützen Esser zu befreien, ist das nicht alles Altruismus? Soll man diese Praktiken als Aberglauben beurteilen? Bezeugen sie nicht eine Fähigkeit, sich hinzugeben? Wo beginnt und wo endet im übrigen der Aberglaube? Eine Antwort darauf und eine wissenschaftliche Definition dieses Tatbestands wären schwer zu finden. Handelt es sich nicht auch um einen Aberglauben, wenn wir uns zu Orten, an denen wir gelebt haben, hingezogen fühlen, zu Personen, mit denen wir dauerhafte Beziehungen hatten? Ist diese Anhänglichkeit nicht vielmehr ein Hinweis auf eine gesunde Moral? Strenggenommen, besteht unser ganzes Gefühlsle-

ben nur aus Aberglauben, da es vor der Vernunft kommt und sie eher beherrscht als von ihr abhängt.
Wissenschaftlich ist ein Verhalten in dem Maß egoistisch, in dem es durch Gefühle und Vorstellungen geprägt ist, die einen ausschließlich persönlichen Charakter haben. Wenn wir uns also erinnern, bis zu welchem Punkt das Bewußtsein des Individuums in den niedrigen Gesellschaften von dem Kollektivbewußtsein überwuchert ist, dann sind wir fast versucht zu glauben, daß es etwas ganz anderes ist als das Selbstbewußtsein, daß es reiner Altruismus ist, wie Condillac sagen würde. Trotzdem wäre dieser Schluß übertrieben, denn es gibt einen Bereich des psychischen Lebens, der, wie entwickelt der Kollektivtyp auch sei, von Mensch zu Mensch verschieden und jeweils nur der Person selbst zugänglich ist: den Bereich der Vorstellungen, der Gefühle und der Neigungen, die sich auf den Organismus und seine Zustände beziehen; die Welt der inneren und äußeren Empfindungen und der Regungen, die damit direkt verbunden sind. Diese Ausgangsbasis einer jeden Individualität ist unveräußerlich und hängt nicht von sozialen Verhältnissen ab. Man darf also nicht sagen, daß der Altruismus aus dem Egoismus geboren wird; eine derartige Ableitung wäre nur als eine creatio ex nihilo möglich. Strenggenommen statt dessen, haben sich diese beiden Triebfedern des Verhaltens von Anfang an in jedem menschlichen Bewußtsein befunden, denn dort kann es nichts geben, was nicht gleichzeitig das spiegelt, was sich allein auf das Individuum bezieht, und jenes, das nicht ihm persönlich zukommt.
Alles, was man sagen kann, ist, daß bei den Wilden dieser niedrigere Teil unserer selbst einen größeren Bruchteil des Gesamtwesens ausmacht, weil dieses weniger umfangreich ist und die höheren Bereiche des psychischen Lebens noch wenig entwickelt sind; jener Anteil hat also eine relativ größere Bedeutung und folglich mehr Macht über den Willen. Andrerseits aber ist das primitive Bewußtsein allem gegenüber, das den Kreis der physischen Notwendigkeiten übersteigt, ganz nach außen gewendet, wie es Espinas so eindrucksvoll sagt. Bei dem zivilisierten Menschen dagegen dringt der Egoismus bis ins Zentrum der höheren Vorstellungen vor: Jeder von uns hat seine Ansichten, seine Überzeugungen, seine eigenen Gelüste, an denen er festhält. Er vermischt sich sogar mit dem Altruismus, denn es kann vorkommen, daß

wir eine eigene Art haben, altruistisch zu sein, die von unserem persönlichen Charakter und von unserer Wesensart abhängt, und von der abzugehen wir uns weigern. Daraus braucht man ohne Zweifel nicht zu schließen, daß der Anteil des Egoismus am Gesamt des Lebens größer geworden ist; denn man muß die Tatsache in Rechnung stellen, daß sich das ganze Bewußtsein erweitert hat. Trotzdem bleibt wahr, daß der Individualismus absolut gewachsen ist, weil er in Bereiche eingedrungen ist, die ihm ursprünglich verschlossen waren.

Aber dieser Individualismus, diese Frucht der historischen Entwicklung ist durchaus nicht der Individualismus, den Spencer beschrieben hat. Die Gesellschaften, die er industrielle Gesellschaften nennt, ähneln ebensowenig den organisierten Gesellschaften wie die militärischen Gesellschaften den segmentären, familial strukturierten Gesellschaften. Das werden wir im nächsten Kapitel sehen.

7. Kapitel

Organische Solidarität und Vertragssolidarität

I

Es ist wahr, daß die soziale Harmonie in den industriellen Gesellschaften Spencers wie in den organisierten Gesellschaften sich im wesentlichen von der Arbeitsteilung herleitet.[1] Ihr Charakteristikum besteht in einer Zusammenarbeit, die automatisch allein dadurch entsteht, daß jeder seine eigenen Interessen verfolgt. Es genügt, daß sich jedes Individuum einer speziellen Funktion widmet, und schon ist es, durch die Macht der Dinge, mit den anderen solidarisch. Ist das nicht das Kennzeichen der organisierten Gesellschaften?

Aber wenn Spencer auch die Hauptursache der sozialen Solidarität der höheren Gesellschaften zutreffend identifiziert hat, so hat er sich doch über die Art getäuscht, wie diese Ursache ihre Wirkung erzielt, und folglich auch über deren Natur.

Bei ihm weist die industrielle Solidarität, wie er sie nennt, die beiden folgenden Merkmale auf:

Da sie spontan ist, bedarf es weder eines Zwangsapparats, um sie hervorzubringen, noch um sie zu erhalten. Die Gesellschaft braucht also keine Hilfestellung zu geben, um eine Zusammenarbeit zu sichern, die sich von selbst einstellt. »Jeder Einzelne kann sich durch seine Arbeit ernähren, seine Erzeugnisse gegen diejenigen Anderer austauschen, Anderen Hilfe leisten und Bezahlung dafür empfangen, in diesen oder jenen Verband zur Ausführung eines kleinen oder grossen Unternehmens eintreten, ohne dass die Gesellschaft als solche einen leitenden Einfluss darauf ausübte.«[2]

Der Wirkungsbereich sozialen Handelns wird also immer enger, denn es habe keinen anderen Zweck, als die Individuen zu hindern, sich gegenseitig zu beeinträchtigen und einander zu schaden, d. h., es sei nur mehr ein negativer Ordnungsfaktor.

Unter diesen Bedingungen ist das einzige Band, das den Men-

1 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III, S. 297 ff.

2 *Op. cit.*, III, S. 714.

schen bliebe, der völlig freie Austausch. »Jede Art von auf gewerbliche Dinge bezüglichen Verhandlungen... vollzieht sich nach dem Grundsatz des freien Austausches. Dieses Verhältnis... wird zur herrschenden Beziehung in der ganzen Gesellschaft in demselben Maasse, als die gewerblichen Thätigkeiten vorherrschen.«[3] Nun ist aber die normale Form des Austausches der Vertrag. »Wenn aber mit der Abnahme des Militarismus und der Zunahme des Industrialismus die Macht und der Bereich der Autorität sich einschränken und die zwanglose Thätigkeit sich immer mehr ausbreitet, so wird das Vertragsverhältnis zur allgemeinen Regel, und im vollentwickelten industriellen Typus herrscht dasselbe ganz allgemein.«[4]

Damit will Spencer nicht sagen, daß die Gesellschaft jemals auf einem impliziten oder formalen Vertrag beruht. Die Hypothese eines sozialen Vertrags ist im Gegenteil dazu mit dem Prinzip der Arbeitsteilung unvereinbar. Je höher man dieses letztere Prinzip einschätzt, desto mehr muß man auf Rousseaus Postulat verzichten. Damit ein solcher Vertrag möglich wäre, müßten sich zu einem bestimmten Zeitpunkt alle individuellen Willen über die gemeinsamen Grundlagen der sozialen Organisation verständigen und jedes einzelne Bewußtsein müßte sich das politische Problem in seiner ganzen Allgemeinheit stellen. Dazu müßte aber jedes Individuum aus seinem Sonderbereich heraustreten, und alle zusammen müßten die gleiche Rolle spielen, die Rolle des Staatsmannes und des Verfassungsgebers. Stellen wir uns den Augenblick vor, in dem sich die Gesellschaft durch den Vertrag bildet: Ist die Zustimmung einstimmig, dann ist das Bewußtsein aller identisch. In dem Maß also, in dem die soziale Solidarität auf derartige Weise verursacht ist, hat sie keine Beziehung zur Arbeitsteilung.

Nichts aber gleicht dieser spontanen und automatischen Solidarität weniger, die nach Spencer die industriellen Gesellschaften auszeichnet; denn er sieht ja im Gegenteil in dieser bewußten Verfolgung der sozialen Ziele den charakteristischen Zug der Militärgesellschaften.[5] Ein solcher Vertrag setzt voraus, daß sich

3 *Op. cit.*, II, S. 143.
4 *Op. cit.*, III, S. 719 f.
5 *Op. cit.*, II, S. 314 f. – Siehe auch *L'individu contre l'État*, Paris 1885, *passim*.

alle Individuen die allgemeinen Bedingungen des kollektiven Lebens vorstellen können, um dann in Kenntnis von dessen Ursache eine Wahl zu treffen. Nun weiß aber Spencer genau, daß eine derartige Vorstellung die Wissenschaft in ihrem heutigen Zustand und folglich das Bewußtsein übersteigt. Er ist derart überzeugt von der Nichtigkeit jeder sich auf derartige Fragen beziehenden Überlegung, daß er diese sogar der Reflexion des Gesetzgebers entziehen will, ganz zu schweigen davon, sie der öffentlichen Meinung zu unterbreiten. Er glaubt, daß das soziale Leben, wie das Leben im allgemeinen, sich natürlicherweise nur organisiert durch eine unbewußte und spontane Anpassung, unter dem unmittelbaren Druck der Bedürfnisse, und nicht nach einem überlegten, intelligenten Plan. Er bedenkt somit nicht, daß sich die höheren Gesellschaften nach einem feierlich verhandelten Programm aufbauen könnten.

Auch ist die Auffassung des Gesellschaftsvertrages heutzutage deshalb schwer zu verteidigen, weil sie ohne Beziehungen zu den Tatsachen ist. Der Beobachter begegnet ihr sozusagen nicht auf seinem Weg. Weder gibt es eine Gesellschaft, die einen derartigen Ursprung hätte, noch gibt es eine, deren Struktur die geringste Spur einer Vertragsorganisation aufwiese. Der Gesellschaftsvertrag ist demnach weder eine historisch erworbene Tatsache noch eine Tendenz, die sich aus der historischen Entwicklung ergäbe. Um diese Doktrin demnach zu verjüngen und ihr einigen Kredit zu geben, müßte man das Zugehörigkeitsgefühl, das jeder Erwachsene der Gesellschaft gegenüber empfindet, in die er geboren ist, aus der einfachen Tatsache heraus, daß er weiterhin in ihr lebt, als Vertrag bezeichnen. Dann muß man aber jedes menschliche Tun vertraglich nennen, das nicht durch einen Zwang entstanden ist.[6] Dann aber gibt es keine Gesellschaft, weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit, die nicht vertraglich ist oder gewesen ist; denn es gibt keine Gesellschaft, die nur infolge von Zwang bestehen kann. Weiter oben haben wir auf den Grund dafür hingewiesen. Wenn man manchmal geglaubt hat, daß der Zwang früher stärker war als heute, so infolge der Illusion, die den geringen Platz, den die niedrigen Gesellschaften der

6 Das macht Fouillée, der die Unterdrückung dem Vertrag gegenüberstellt (vgl. *La science sociale*, S. 8).

individuellen Freiheit einräumen, einem Zwangsregime zugeschrieben hatte. In Wahrheit ist aber das soziale Leben überall dort spontan, wo es normal ist; ist es jedoch anormal, so kann es nicht überdauern. Ganz spontan tritt das Individuum in den Hintergrund. Dabei ist es nicht einmal richtig, von einem Verzicht zu sprechen, weil es nichts zu verzichten gibt. Wenn man also dem Wort diesen weiten und ein wenig irreführenden Sinn gibt, dann verliert sich der Unterschied zwischen den verschiedenen sozialen Typen. Versteht man darunter allein das sehr bestimmte, rechtliche Band, das dieser Ausdruck bezeichnet, dann kann man mit Sicherheit behaupten, daß ein derartiges Band zwischen den Individuen und der Gesellschaft niemals existiert hat.

Wenn aber die höheren Gesellschaften nicht auf einen Grundvertrag zurückgehen, auf dem die allgemeinen Prinzipien des politischen Lebens beruhen, dann blieb ihnen nach Spencer (tendenziell) als Grundlage der Verbindung der Individuen untereinander einzig das unermeßliche System privater Verträge. Die Individuen hingen von der Gruppe nur in dem Maß ab, in dem sie untereinander abhängen, und sie hingen nur in dem Maß voneinander ab, in dem sie sich auf private und freiwillig vereinbarte Konventionen haben einigen können. Die soziale Solidarität wäre also nichts anderes als die spontane Übereinstimmung der individuellen Interessen, eine Übereinstimmung, deren natürlicher Ausdruck die Verträge sind. Der Typ der sozialen Beziehungen entspräche dem wirtschaftlicher Beziehungen, frei von jeder Reglementierung, so wie sie aus der völlig freien Initiative der Parteien erwachsen sind. Die Gesellschaft wäre, mit einem Wort, nur die Zusammenfassung von Individuen, die die Produkte ihrer Arbeit austauschen, ohne daß im eigentlichen Sinne ein soziales Handeln diesen Austausch regelte.

Ist das tatsächlich der Charakter der Gesellschaften, deren Einheit aus der Arbeitsteilung resultiert? Wenn dem so wäre, dann könnte man an ihrer Stabilität wirklich zweifeln. Denn wenn das Interesse die Individuen auch einander näher bringt, so doch immer nur für einige Augenblicke; es kann zwischen ihnen nur ein äußerliches Band knüpfen. Im Vollzug des Tausches bleiben die verschiedenen Tauschpartner einander äußerlich, und sobald das Geschäft beendet ist, ist jeder auf sich selbst verwiesen und zieht sich gänzlich auf sich selbst zurück. Ihr jeweiliges Bewußt-

sein berührt sich nur oberflächlich, durchdringt einander nicht, noch verbindet es sich mit Nachdruck. Wenn man tiefer schaut, dann sieht man, daß jede Interessenharmonie einen latenten oder einfach nur vertagten Konflikt verdeckt. Denn wo das Interesse allein regiert, ist jedes Ich, da nichts die einander gegenüberstehenden Egoismen bremst, mit jedem anderen auf dem Kriegsfuß, und kein Waffenstillstand kann diese ewige Feindschaft auf längere Zeit unterbrechen. Das Interesse ist in der Tat das am wenigsten Beständige auf der Welt. Heute nützt es mir, mich mit Ihnen zu verbinden; morgen macht mich derselbe Grund zu Ihrem Feind. Eine derartige Ursache kann damit nur zu vorübergehenden Annäherungen und zu flüchtigen Verbindungen führen. Daraus ersieht man die Notwendigkeit der Untersuchung, ob das wirklich die Natur der organischen Solidarität sei.

Spencer gibt selbst zu, daß es nirgends eine industrielle Gesellschaft im reinen Zustand gibt: Sie ist teilweise ein idealer Typ, der sich nach und nach aus der Evolution herausschält, der aber noch nicht völlig realisiert ist. Um das Recht zu haben, ihm die erwähnten Charakterzüge zuzuerkennen, müßte man folglich methodisch feststellen, daß die Gesellschaften sie um so vollständiger aufweisen, je höher sie stehen, wobei wir von Fällen der Regression sollten absehen können.

Zuerst behauptet man, daß sich der Bereich des sozialen Handelns immer mehr zugunsten der Tätigkeit des Individuums verringert. Um diesen Satz experimentell zu beweisen, genügt es indessen nicht, wie es Spencer tat, einige Fälle aufzuzählen, in denen sich das Individuum tatsächlich dem kollektiven Einfluß entzogen hat. Wie zahlreich diese Beispiele auch sein mögen, sie können nur als Illustrationen dienen und sind an sich ohne jede Beweiskraft. Denn es ist sehr wohl möglich, daß das soziale Handeln in einem Punkt zurückgegangen ist, daß es sich aber in anderen Punkten ausgedehnt hat und daß man schließlich seine Umwandlung für sein Verschwinden hält. Die einzige Art des objektiven Beweises besteht nicht darin, zufällig einige suggestive Tatsachen aufzuzählen, sondern den Apparat, durch den das soziale Handeln wesentlich ausgeübt wird, geschichtlich vom Anfang bis in die neuesten Zeiten zu verfolgen und zu sehen, ob sein Umfang mit der Zeit größer oder kleiner geworden ist. Wir wissen, daß damit das Recht gemeint ist. Die Verpflichtungen, die

die Gesellschaft ihren Mitgliedern auferlegt, nehmen, wenn sie nur einige Bedeutung und Dauer haben, eine Rechtsform an; folglich erlaubt die relative Ausdehnung dieses Apparats das relative Ausmaß des sozialen Handelns genau auszumessen.

Nun ist es nur zu deutlich, daß dessen Umfang nicht kleiner, sondern immer größer und komplizierter wird. Je primitiver eine Rechtssammlung ist, desto kleiner ist sie auch; dagegen um so größer, je rezenter sie ist. Darüber gibt es keinen Zweifel. Zweifellos folgt daraus aber nicht, daß der Bereich des individuellen Handelns geringer würde. Man darf nämlich nicht vergessen, daß es, wenn es mehr reglementiertes Leben gibt, es auch mehr Leben im allgemeinen gibt. Das indessen ist ein genügender Beweis, daß die soziale Disziplin nicht lockerer wird. Eine der Formen, in denen sie sich manifestiert, neigt allerdings zum Rückschritt, wie wir selbst festgestellt haben; aber andere, die reicher und viel komplexer sind, entwickeln sich an ihrer Stelle. Wenn das Strafrecht Boden verliert, so nimmt das Restitutionsrecht, das ursprünglich nicht existiert hat, zwangsläufig zu. Wenn die soziale Intervention nicht mehr die Wirkung hat, aller Welt bestimmte uniforme Verhaltensweisen aufzuzwingen, so besteht sie in zunehmendem Maße darin, die speziellen Beziehungen zwischen den verschiedenen Funktionen zu definieren und zu regeln; aber sie ist nicht zurückgegangen, weil sie anders geworden ist. Spencer würde antworten, daß er nicht eine Verminderung jeder Art von Kontrolle befürwortet hat, sondern nur die positive Kontrolle. Lassen wir diesen Unterschied gelten. Ob die Kontrolle positiv oder negativ sei, sie bleibt trotzdem sozial, und die Hauptfrage ist, ob ihr Bereich weiter oder enger geworden ist. Es ist gleichgültig, ob befohlen oder verboten wird, ob gesagt wird: *Tu das!* oder *Tu das nicht!*, wenn die Gesellschaft immer stärker eingreift, dann hat man nicht das Recht zu sagen, daß die individuelle Spontaneität immer mehr für alles genügt. Wenn sich die Regeln, die das Verhalten bestimmen, vervielfachen (seien sie nun befehlender oder verbietender Art), dann ist es nicht wahr, daß es immer vollständiger der privaten Initiative entstammt.

Ist aber diese Unterscheidung selbst berechtigt? Unter positiver Kontrolle versteht Spencer die Kontrolle, die eine Handlung erzwingt, während die negative Kontrolle nur zum Unterlassen einer Handlung zwingt: »Wenn jemand ein Stück Land besitzt

und ich dieses für ihn, teilweise oder zur Gänze, bebaue oder ihm jegliche Art der Bebauung vorschreibe, dann ist mein Handeln positiv regulierend. Wenn ich aber seine Bestellung gänzlich ohne Hilfe und Regulierung belasse und ihn einfach nur daran hindere, sich der Ernte seines Nachbars zu bemächtigen oder seine Wege über das benachbarte Grundstück zu führen oder dort seinen Abfall zu lagern, dann ist mein Handeln negativ regulierend. Es besteht ein hinreichend klarer Unterschied zwischen einem Handeln, das darauf abstellt, jemandes Ziele zu realisieren oder die Art und Weise zu beeinflussen, in der er diese sicherstellt, und einem Handeln, das ihn daran hindert, die Zielerreichung eines Mitbürgers zu unterbinden.«[7] Wenn das mit den beiden Begriffen gemeint ist, dann stimmt die Behauptung nicht, daß die positive Kontrolle im Verschwinden begriffen ist.

Denn wir wissen in der Tat, daß das Erstattungsrecht ständig größer wird. In den meisten Fällen aber schreibt es dem Bürger entweder das Ziel vor, das er verfolgen muß, oder es legt die Mittel fest, die er benützt, um das Ziel seiner Wahl zu erreichen. Es löst für jede Rechtsbeziehung die beiden folgenden Fragen: 1. Unter welchen Bedingungen und in welcher Form besteht sie normalerweise? 2. Welches sind die Verpflichtungen, die sie nach sich zieht? Die Bestimmung der Form und der Bedingungen ist wesentlich positiv, da sie das Individuum zwingt, eine gewisse Verfahrensweise zu befolgen, um zu seinem Ziel zu gelangen. Wenn die Verpflichtungen im Prinzip nur auf das Verbot beschränkt wären, den anderen nicht in der Ausübung seiner Funktionen zu stören, dann wäre Spencers These wenigstens zum Teil richtig. Aber sie bestehen meistens in von Natur aus positiven Aufforderungen, bestimmte Dienste zu leisten.

Aber sehen wir genauer zu.

7 Spencer, *Essais de morale, de science et de l'esthétique*, Paris 1879, II, S. 194, Anmerkung.

Völlig richtig bleibt, daß sich die Vertragsbeziehungen, die ursprünglich selten oder völlig abwesend waren, in dem Maß vervielfachen, in dem sich die soziale Arbeit teilt. Indessen hat Spencer anscheinend nicht gesehen, daß sich zu gleicher Zeit die nichtvertraglichen Beziehungen ebenfalls entwickeln.
Untersuchen wir zuerst jenen Teil des Rechts, den man ungenau Privatrecht nennt und der in Wirklichkeit die Beziehungen zwischen den diffusen sozialen Funktionen regelt oder, anders ausgedrückt, das innere Leben des sozialen Organismus.
An erster Stelle steht das Familienrecht. So einfach es am Anfang war, um so komplizierter ist es fortschreitend geworden, d. h., daß die verschiedenen Arten der Rechtsbeziehungen, zu denen das Familienleben Anlaß gibt, viel zahlreicher geworden sind, als sie früher waren. Nun sind aber die Verpflichtungen, die daraus erwachsen, nachdrücklich positiver Natur: Es handelt sich um eine Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten. Andrerseits besitzen sie keinen Vertragscharakter, wenigstens nicht in ihrer typischen Form. Die Bedingungen, von denen sie abhängen, haben mit unserem persönlichen Status zu tun, der seinerseits von der Geburt und von unseren verwandtschaftlichen Beziehungen abhängt, folglich von Tatsachen, die außerhalb unseres Willens liegen.
Allerdings sind die Ehe und die Adoption Quellen familialer Beziehungen, und sie stellen Verträge dar. Nun ist es aber so, daß diese beiden Rechtsvorgänge, je mehr man sich den höchsten sozialen Typen nähert, desto mehr ihren eigentlichen Vertragscharakter verlieren.
Nicht nur in den niedrigen Gesellschaften, auch in Rom bis zum Ende des Kaiserreichs, war die Ehe eine rein private Angelegenheit gewesen. Es handelt sich im allgemeinen um einen Verkauf, einen echten bei den primitiven Völkern, später um einen fiktiven Verkauf, der allein durch die angemessen bezeugte Zustimmung der Parteien gültig ist. Keinerlei feierliche Form und kein Eingriff irgendeiner Autorität war also nötig. Erst mit dem Christentum bekommt die Ehe einen anderen Charakter. Schon früh nahmen die Christen den Brauch an, ihren Bund durch einen Priester segnen zu lassen. Ein Gesetz des Kaisers Leo des Philosophen

machte aus diesem Brauch ein oströmisches Gesetz. Das Konzil von Trient tat dasselbe für das Abendland. Von nun an konnte die Ehe nicht mehr frei eingegangen werden, sondern nur durch die Vermittlung einer öffentlichen Macht, d. h. der Kirche, und ihre Rolle beschränkt sich nicht nur auf die eines Zeugen, sondern sie, und nur sie allein, schafft das Rechtsband, das bis dahin vom Willen des einzelnen allein abhing. Es ist bekannt, wie dann später die Zivilautorität an die Stelle der religiösen Autorität getreten ist und wie zugleich der Anteil der sozialen Intervention und der nötigen Formalitäten ausgeweitet wurde.[8]

Die Geschichte der Adoptionsverträge ist noch überzeugender. Wir haben bereits gesehen, mit welcher Leichtigkeit und in welchem Ausmaß die Adoption in den Indianerklanen Nordamerikas gehandhabt wurde. Sie konnte Anlaß zu allen möglichen Arten der Verwandtschaft geben. Wenn der Adoptierte gleichaltrig mit dem Adoptierenden war, wurden sie Brüder und Schwestern; war die adoptierte Person schon Mutter, wurde sie die Mutter dessen, der sie adoptierte.

Vor Mohammed diente die Adoption bei den Arabern oft dazu, wirkliche Familien zu gründen.[9] Häufig kam es vor, daß sich mehrere Personen gegenseitig adoptierten; damit wurden sie Geschwister, und die Verwandtschaft, die sie vereinte, war ebenso stark, als wären sie gemeinsamen Ursprungs. Dieselbe Adoptionsart findet man auch bei den Slawen. Mitglieder verschiedener Familien galten einander sehr oft als Geschwister und bildeten das, was man eine Bruderschaft (pobratimstvo) nannte. Diese Gesellschaften werden frei und ohne Formalitäten geschlossen: Einverständnis genügt zu ihrer Gründung. Trotzdem ist das Band, das diese Wahlbrüder bindet, stärker als das der natürlichen Bruderschaft.[10]

Bei den Germanen war die Adoption vermutlich genauso leicht und genauso häufig. Einfachste Zeremonien genügten, um sie zu vollziehen.[11] In Indien, in Griechenland und in Rom indessen war sie schon bestimmten Bedingungen unterworfen. Der Adop-

8 Selbstverständlich gilt das gleiche für die Lösung des Ehebundes.
9 Smith, *Marriage and Kinship in Early Arabia*, Cambridge 1885, S. 135.
10 Krauss, *Sitte und Brauch der Südslawen*, Wien 1885, 31. Kapitel.
11 Violet, *Précis de l'histoire du droit français*, Paris 1886, S. 402.

tierende mußte ein gewisses Alter haben, er durfte keinen Verwandtschaftsgrad mit dem Adoptierten haben, der ihm verboten hätte, sein natürlicher Vater zu sein; schließlich wurde dieser Familienwechsel eine sehr komplizierte Rechtsangelegenheit, die den Beistand eines Beamten erforderte. Zu gleicher Zeit wurde die Zahl derer, die das Adoptionsrecht genossen, immer kleiner. Nur Familienväter oder Unverheiratete *sui juris* konnten adoptieren; und der erste konnte es nur, wenn er keine legitimen Kinder hatte.

Diese Einschränkungen haben sich in unserem heutigen Recht noch vervielfältigt. Der Adoptierte muß großjährig sein; der Adoptivvater muß älter als 50 Jahre sein; er muß das Adoptivkind lange Zeit wie sein eigenes Kind behandelt haben. Dazu kommt noch, daß die Adoption, selbst in dieser begrenzten Form, sehr selten geworden ist. Vor der Überarbeitung unseres *Code* war sie fast ganz außer Gebrauch gekommen, und selbst heute lassen sie bestimmte Länder wie Holland und Nieder-Kanada nicht zu.

In dem Maß, in dem sie seltener wurde, verlor die Adoption auch an Wirkung. Anfänglich war die Adoptionsverwandtschaft in allen Punkten der natürlichen Verwandtschaft gleichgesetzt. In Rom war diese Gleichsetzung noch sehr weitreichend; allerdings gab es keine völlige Identität mehr.[12] Im 16. Jahrhundert verlor sich das Recht, ohne Testament die Erbfolge des Adoptivvaters anzutreten.[13] Unser *Code* hat dieses Recht wiedereingesetzt; aber die Verwandtschaft, die aus der Adoption entspringt, reicht nicht mehr über den Adoptivvater und das Adoptivkind hinaus.

Daraus wird ersichtlich, wie ungenügend die herkömmliche Erklärung ist, die diesen Brauch der Adoption in den alten Gesellschaften dem Bedürfnis zuschreibt, den Fortbestand des Ahnenkults zu sichern. Völker, wie die Indianer Amerikas, die Araber, die Slawen, die die Adoption am stärksten und am freigebigsten geübt hatten, haben diesen Kult gar nicht gekannt. In Rom und in Athen dagegen, d.h. in Ländern, wo die Hausreligion am entwickeltsten war, wurde dieses Recht zum erstenmal einer Kontrolle und Einschränkung unterworfen. Wenn es also dazu

12 Accarias, *Précis de droit romain*, I, S. 240.
13 Violet, *op. cit.*, S. 406.

hatte dienen können, diese Bedürfnisse zu befriedigen, so war es nicht dafür eingesetzt worden, und umgekehrt: wenn es im Verschwinden ist, so nicht darum, weil wir weniger Wert darauf legen, unsere Namen und unser Geschlecht zu verewigen. Wir müssen die Hauptursache dieser Veränderung vielmehr in der Struktur unserer heutigen Gesellschaften und in der Bedeutung, die die Familie in ihnen innehat, suchen.

Ein anderer Beweis für diese Wahrheit ist, daß es noch unmöglicher geworden ist, mit Hilfe eines privaten Autoritätsakts aus einer Familie aus-, als in sie einzutreten. Denn da das Familienband nicht aus einer vertraglichen Verpflichtung entsteht, so kann es auch nicht wie eine Verpflichtung dieser Art aufgelöst werden. Bei den Irokesen kann man manchmal beobachten, wie ein Teil des Klans austritt, um einen Nachbarklan zu vergrößern.[14] Wenn bei den Slawen ein Mitglied der *zadruga* des Gemeinschaftslebens müde geworden ist, kann es sich von dem Rest der Familie trennen und für diese im rechtlichen Sinne ein Fremder werden, genauso wie es von ihr ausgeschlossen werden kann.[15] Bei den Germanen erlaubte eine etwas komplizierte Zeremonie jedem Franken, der Lust dazu hatte, sich von allen Verwandtschaftspflichten zu lösen.[16] In Rom konnte sich der Sohn nach eigenem Willen nicht von der Familie lösen, und an diesem Zeichen lesen wir einen höheren sozialen Typ ab; aber das Band, das der Sohn nicht lösen konnte, konnte durch den Vater zerbrochen werden: Darin bestand die Emanzipation. Heute kann weder der Vater noch der Sohn den natürlichen Stand der Familienbeziehungen verändern: sie bleiben so, wie sie die Geburt bestimmt hat.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Familienpflichten, während sie zahlreicher werden, zugleich einen sozusagen öffentlichen Charakter annehmen. Sie haben anfänglich nicht nur keinen vertraglichen Ursprung, die Rolle, die der Vertrag darin spielt, wird vielmehr immer kleiner. Dagegen nimmt die soziale Kontrolle über die Art, wie sie geknüpft, gelöst und verändert werden, ständig zu. Die Ursache dafür liegt im zunehmenden

14 Morgan, *Urgesellschaft*, S. 74 ff.
15 Krauss, *op. cit.*, S. 113 ff.
16 *Salisches Recht*, Tit. LX.

Verschwinden der segmentären Organisation. Denn in der Tat ist die Familie lange Zeit ein echtes soziales Segment gewesen. Am Anfang war sie mit dem Klan verschmolzen; wenn sie sich später vom Klan unterschieden hat, dann als Teil des Ganzen. Sie ist das Ergebnis einer sekundären Segmentierung des Klans, identisch mit der Segmentierung, die zum Klan selbst führte, und als dieser verschwunden war, behielt sie noch die gleiche Qualität. Nun tendiert aber alles, was Segment ist, dahin, immer mehr von der sozialen Masse aufgesogen zu werden. Deshalb ist die Familie dazu gezwungen, sich umzubilden. Statt eine autonome Gesellschaft im Schoß der großen Gesellschaft zu bleiben, wird sie immer mehr in das System sozialer Organe eingeschmolzen. Sie wird selbst eines dieser Organe, mit Sonderfunktionen bedacht, und folglich ist alles, was in ihr geschieht, eine Quelle allgemeiner Rückwirkungen. Das wiederum zwingt die Regelorgane der Gesellschaft zur Intervention, um auf die Art, wie die Familie funktioniert, mäßigend oder, in bestimmten Fällen, anregend zu wirken.[17]

Das soziale Handeln entfaltet seine Wirkungen aber nicht nur außerhalb von vertraglichen Beziehungen, sondern wirkt sich auch auf das Zusammenspiel dieser Vertragsbeziehungen untereinander aus; denn nicht alles ist vertraglich beim Vertrag. Die einzigen Verpflichtungen, die diesen Namen verdienen, sind jene, die von den Individuen gewollt sind und keinen anderen Ursprung haben als diesen freien Willen. Umgekehrt hat keine Verpflichtung, die nicht gegenseitig zugestanden ist, etwas Vertragliches an sich. Nun ist aber der Vertrag überall dort, wo er existiert, einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesell-

17 So zum Beispiel im Fall der Vormundschaft und der Entmündigung, in dem die öffentliche Autorität von Amts wegen eingreift. Die Zunahme dieser Regelungen widerspricht nicht dem weiter oben festgestellten Rückgang der kollektiven Gefühle, die die Familie betreffen; das erste Phänomen setzt im Gegenteil das andere voraus, denn damit sich diese Gefühle verminderten und abschwächten, durfte die Familie nicht länger in der Gesellschaft aufgehen, sondern mußte eine Sphäre persönlicher Handlung ausgebildet haben, die dem gemeinsamen Bewußtsein entzogen ist. Diese Umwandlung war nötig, damit sie später ein Organ der Gesellschaft werden konnte, denn ein Organ ist ein individualisierter Teil der Gesellschaft.

schaft ist und nicht das der Einzelperson, und diese Reglementierung wird immer umfangreicher und immer komplizierter.
Zwar können die Vertragsparteien sich verständigen, um in bestimmten Punkten von den Bestimmungen des Gesetzes abzuweichen. Aber ihr Recht in dieser Hinsicht ist durchaus nicht unbegrenzt. So können z. B. die Parteien nicht übereinkommen, einem Vertrag Verbindlichkeit zu verschaffen, der nicht den Bedingungen der Gültigkeit genügt, die das Gesetz verlangt. Zweifellos ist der Vertrag in der großen Mehrheit der Fälle nicht mehr bestimmten Formen unterworfen. Trotzdem darf man nicht vergessen, daß es in unserem *Code* noch immer feierliche Verträge gibt. Wenn das Gesetz auch nicht mehr jene Formalitäten wie früher verlangt, so unterwirft es den Vertrag doch Verpflichtungen einer anderen Art. Es verweigert jenen Abmachungen jede Verbindlichkeit, die von einem Rechtsunfähigen getroffen wurden, die keinen angebbaren Zweck verfolgen oder deren Zwecksetzung unlauter ist, oder die von einer Person getroffen wurden, die nicht verkaufen kann, oder die sich auf eine Sache beziehen, die nicht verkauft werden kann. Unter den Verpflichtungen, die das Recht aus verschiedenen Verträgen ableitet, gibt es solche, die durch keine Absprache verändert werden können. So kann sich der Verkäufer der Verpflichtung nicht entziehen, den Käufer vor jeder Beschlagnahmung seines Besitzes, die auf den Tatbestand zurückzuführen ist, den nur er zu verantworten hat, in Schutz zu nehmen (Art. 1628); ebenso hat er die Verpflichtung, im Fall einer wie auch immer verursachten Besitzentziehung den Preis zurückzugeben, sofern der Käufer die Gefahr nicht gekannt hat (Art. 1629); ebenso hat er deutlich zu erklären, wozu er sich verpflichtet (Art. 1602). In einem gewissen Maß wenigstens kann ihm auch nicht die Erstattung verborgener Fehler erlassen werden (Art. 1641-1643), besonders wenn sie ihm bekannt waren. Wenn es sich um Immobilien handelt, hat der Käufer die Pflicht, nicht von der Situation zu profitieren, indem er einen Preis festsetzt, der wesentlich unter dem wirklichen Wert der Sache liegt (Art. 1674), usw. Andrerseits ist alles das den persönlichen Transaktionen völlig entzogen, was die Beweisführung, die Natur der Handlungen, denen der Vertrag Recht verleiht, die Fristen, innerhalb derer sie eingeklagt werden müssen, angeht.
In anderen Fällen wird das soziale Handeln nicht nur durch die

Weigerung sichtbar, einen Vertrag, der gesetzwidrig zustande kam, anzuerkennen, sondern durch eine positive Intervention. So kann der Richter unter bestimmten Voraussetzungen dem Schuldner einen Aufschub gewähren, ungeachtet der vereinbarten Frist (Art. 1184, 1244, 1655, 1900), oder den Entleiher zwingen, dem Verleiher die Sache vorzeitig zurückzugeben, wenn der Verleiher sie dringend braucht (Art. 1189). Noch besser aber zeigt, daß die Verträge zu Verpflichtungen führen, die nicht im Vertrag enthalten waren, »daß sie nicht nur zu dem verpflichten, was in ihnen ausdrücklich erwähnt ist, sondern zu all den Folgen, die die Gerechtigkeit, der Brauch oder das Gesetz der Verpflichtung deren Natur gemäß zuschreiben« (Art. 1135). Nach diesem Prinzip muß man den Vertrag »mit allen dafür gebräuchlichen Klauseln ergänzen, obwohl sie darin nicht ausdrücklich erwähnt werden« (Art. 1160).
Aber selbst wenn das soziale Handeln sich nicht in dieser deutlichen Form ausdrückt, bleibt es doch ständig wirksam. Denn diese Möglichkeit, vom Gesetz abzuweichen (was das Vertragsrecht zu einem eventuellen Ersatz für die eigentlichen Verträge zu machen scheint), ist tatsächlich in den allermeisten Fällen rein theoretisch. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, sich vorzustellen, woraus es besteht.
Zweifellos benötigen sich die Menschen einander, wenn sie sich infolge der einfachen oder komplexen Arbeitsteilung durch einen Vertrag vereinigen; um aber harmonisch zusammenzuarbeiten, genügt es nicht, miteinander in Beziehung zu treten, noch nicht einmal, daß sie ihre gegenseitige Abhängigkeit fühlen, in der sie sich befinden. Die Bedingungen dieser Zusammenarbeit müssen vielmehr darüber hinaus für die Dauer ihrer Beziehungen festgelegt sein. Die Pflichten und Rechte eines jeden einzelnen müssen definiert sein, nicht nur angesichts der bei Vertragsabschluß bestehenden Situation, sondern im Hinblick auf die Umstände, die späterhin eintreten und sie verändern können. Andernfalls gäbe es jeden Augenblick Konflikte und neuerliche Schwierigkeiten. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die Arbeitsteilung die Interessen zwar voneinander abhängig, sie aber nicht austauschbar macht; sie beläßt sie unterscheidbar und gegensätzlich. So wie innerhalb des individuellen Organismus jedes Organ zu jedem anderen in einem Gegensatz steht, auch wenn es gleichzeitig

mit ihnen zusammenarbeitet, so versucht jeder Kontrahent, obgleich er den anderen braucht, das, was er benötigt, zu den geringsten Kosten zu erhalten, d. h. möglichst viele Rechte gegen so wenige Verpflichtungen wie möglich einzutauschen.
Es ist also nötig, daß der jeweilige Kostenanteil vorweg festgelegt wird, obgleich dies nicht nach einem vorgefaßten Plan vorgenommen werden kann. Es gibt nichts in der Natur der Dinge, aus der man ableiten könnte, daß die wechselseitigen Verpflichtungen eher hier als dort ihre Grenze finden. Jede Entscheidung dieser Art kann also nur aus einem Kompromiß resultieren. Er liegt in der Mitte zwischen dem vorhandenen Gegensatz der Interessen und ihrer Solidarität. Es handelt sich um ein Gleichgewicht, das man nur nach mehr oder weniger mühsamen Versuchen finden kann. Ebenso deutlich ist, daß wir dieses Suchen weder immer wiederaufnehmen noch jedesmal dieses Gleichgewicht unter Inkaufnahme neuerlicher Kosten wiederherstellen können, wenn wir uns in eine Vertragsbeziehung begeben. Dafür fehlen uns alle Voraussetzungen. Nicht erst in dem Augenblick, in dem die Schwierigkeiten auftauchen, muß man sie lösen; aber wir können auch nicht die Vielfalt der möglichen Umstände voraussehen, durch die uns unser Vertrag führt, noch einfach vorauserrechnen, welches in jedem Fall die Rechte und die Pflichten eines jeden einzelnen sein werden, außer es handelt sich um Angelegenheiten, die wir besonders genau kennen. Im übrigen widersetzen sich die materiellen Lebensbedingungen einer Wiederholung solcher Operationen. Denn in jedem Augenblick, und oft ganz unerwartet, sind wir gezwungen, diese Bindungen einzugehen, entweder weil wir kaufen oder verkaufen, oder weil wir reisen, Dienstleistungen in Anspruch nehmen oder in einem Gasthof absteigen usw. Die meisten unserer Beziehungen mit anderen sind Vertragsbeziehungen. Wenn man also jedesmal aufs neue kämpfen und die nötigen Unterhandlungen einleiten müßte, um die gegenwärtigen und zukünftigen Vertragsbestimmungen festzulegen, wären wir handlungsunfähig. Wenn wir also nur unter den Bedingungen vertraglich gebunden wären, wie sie tatsächlich ausgehandelt worden sind, ergäbe sich daraus aus all den angeführten Gründen nur eine höchst gebrechliche Solidarität.
Aber das Vertragsrecht ist gerade dafür da, die rechtlichen Folgen unserer Handlungen, die wir nicht festgelegt haben, festzule-

gen. Es drückt die normalen Bedingungen des Gleichgewichts aus, so wie sie sich selber und nach und nach aus dem Mittel der Fälle ergeben haben; es ist eine Zusammenfassung zahlreicher und verschiedener Erfahrungen; was nicht jeder einzelne von uns voraussehen kann, ist hier vorausgesehen; was wir nicht regeln können, ist hier geregelt; und diese Regelung herrscht über uns, obwohl sie nicht unser Werk ist, sondern das Werk der Gesellschaft und der Überlieferung. Diese zwingt uns zu Verpflichtungen, die wir nicht im strengen Wortsinn vertraglich eingegangen sind, weil wir sie nicht bedacht, ja nicht einmal im vorhinein gekannt haben. Zweifellos ist der erste Akt immer vertraglicher Natur; aber er hat bisweilen auch unmittelbare Folgen, die mehr oder weniger über den Rahmen des Vertrages hinausgehen. Wir arbeiten zusammen, weil wir es gewollt haben, aber unsere freiwillige Zusammenarbeit schafft uns Pflichten, die wir nicht gewollt haben.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint das Vertragsrecht in einem anderen Licht. Es ist nicht mehr nur eine nützliche Ergänzung privater Konventionen, sondern deren Grundnorm. Es beherrscht uns mit der Autorität traditioneller Erfahrung und stellt die Basis unserer Vertragsbeziehungen her. Wir können ihm nur teilweise und gelegentlich entgehen. Das Gesetz überträgt uns Rechte und unterwirft uns Pflichten, die sich aus einem solchen Willensakt herleiten. In bestimmten Fällen können wir die einen aufgeben und uns von den anderen entlasten. Trotzdem stellen beide den Normaltyp der Rechte und Pflichten dar, die der Umstand erfordert, und es bedarf eines Sonderaktes, um ihn zu verändern. Daher sind eigentliche Veränderungen recht selten. Im Prinzip wird die Regel angewendet. Neuerungen sind die Ausnahme. Das Vertragsrecht übt also einen regulatorischen Einfluß von höchster Bedeutung auf uns aus, da es vorentscheidet, was wir machen müssen und was wir verlangen können. Es ist ein Gesetz, das durch das ausschließliche Einverständnis der Parteien verändert werden kann; aber solange es nicht aufgehoben oder ersetzt ist, behält es seine ganze Autorität. Andrerseits können wir nur zeitweilig gesetzgeberisch wirken. Es besteht also nur ein Gradunterschied zwischen dem Gesetz, das die Verpflichtungen regelt, die aus dem Vertrag fließen, und den Verpflichtungen, die die anderen Bürgerpflichten fixieren.

Außerhalb dieses organisierten und bestimmten Drucks, den das Recht ausübt, gibt es noch den Druck der Sitten. In der Art, wie wir unsere Verträge schließen und ausführen, müssen wir uns Regeln beugen, die zwar weder direkt noch indirekt durch eine Gesetzesnorm sanktioniert sind, die aber gleichwohl nicht weniger verpflichtend sind. Es gibt berufliche Verpflichtungen, die einen rein moralischen Charakter haben und dennoch sehr streng sind. Sie sind besonders in den sogenannten freien Berufen offensichtlich, und wenn sie bei den anderen Berufen weniger zahlreich sind, so muß man sich doch fragen (wie wir sehen werden), ob das nicht die Wirkung eines krankhaften Zustandes ist. Wenn diese Wirkung professioneller Pflichten auch diffuser ist als die zuvor erwähnte, so ist sie doch auch sozial; andrerseits ist sie notwendigerweise um so weitreichender, je entwickelter die Vertragsbeziehungen sind. Denn sie diversifiziert sich im selben Maße wie die Verträge.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Vertrag sich nicht selber genügt; er ist nur möglich dank einer Reglementierung des Vertrags, die sozialen Ursprungs ist. Es setzt diese voraus, da er viel weniger die Funktion hat, neue Regeln zu schaffen, als allgemeine, vorher festgesetzte Regeln auf Einzelfälle anzuwenden. Da er nur die Macht hat und sie nur haben kann, unter gewissen Bedingungen zu binden, muß man diese definieren. Wenn ihm die Gesellschaft im Prinzip eine zwingende Kraft verleiht, so darum, weil im allgemeinen der Wille der einzelnen genügt, ihm unter den erwähnten Voraussetzungen den harmonischen Gleichlauf der diffusen sozialen Funktionen zu sichern. Aber wenn er gegen seinen Zweck verstößt, wenn er das regelmäßige Spiel der Organe stört, wenn er, wie man sagt, ungerecht ist, dann muß er, da er keinen sozialen Wert mehr hat, auch seiner ganzen Autorität entkleidet werden. Die Rolle der Gesellschaft kann also in keinem Fall darauf reduziert werden, die Verträge passiv auszuführen; sie besteht auch darin, zu bestimmen, unter welchen Bedingungen sie rechtskräftig sind, und ihnen, wenn nötig, ihre normale Form wiederzugeben. Die Verständigung der Parteien kann eine Klausel nicht gerecht machen, die es aus sich selber nicht ist, und es gibt Rechtsnormen, deren Verletzung das soziale Recht unterbinden muß, selbst wenn die beteiligten Interessen ihnen zugestimmt haben.

Eine Reglementierung ist also nötig, deren Ausmaß nicht im vorhinein begrenzt werden kann. Der Vertrag, sagt Spencer, hat den Zweck, dem Arbeiter den Gegenwert zu sichern, den er durch seine Arbeit verausgabt hat.[18] Wenn das wirklich die Rolle des Vertrages ist, dann wird er sie nur unter der Bedingung erfüllen, noch viel genauer reglementiert zu werden, als er es heute ist. Denn es wäre ein wahres Wunder, wenn er dazu hinreichte, jenes Äquivalent sicherzustellen. In Wahrheit übersteigt einmal der Gewinn die Ausgabe, dann wieder die Ausgabe den Gewinn; und das Mißverhältnis ist oft augenfällig. Darauf freilich antwortet eine ganze Schule: Wenn die Gewinne zu niedrig sind, dann wird die Funktion zugunsten anderer aufgegeben; wenn sie zu hoch sind, wird sie gesucht, und die Konkurrenz wird die Gewinne wieder mindern. Dabei vergißt man, daß ein ganzer Teil der Bevölkerung seine Funktion nicht einfach aufgeben kann, weil ihm gar keine andere zugänglich ist. Selbst wer in seinen Bewegungen größere Freiheit hat, kann eine neue Funktion nicht beliebig rasch übernehmen; derartige Revolutionen brauchen immer lange Zeit. In der Zwischenzeit werden zur Koordination der Gesellschaft ungerechte, definitionsgemäß unsoziale Verträge exekutiert, und wenn in einem Punkt das Gleichgewicht hergestellt ist, so gibt es keinen Grund, warum es sich nicht an einem anderen wieder auflöst.

Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß diese verschiedenartige gesellschaftliche Intervention höchst positiv ist, da sie bestimmt, wie wir zusammenarbeiten müssen. Zwar gibt sie nicht den Anstoß zu den Funktionen, die zusammenwirken; aber wenn einmal der Anfang der Zusammenarbeit gemacht ist, dann regelt sie diese. Sobald wir begonnen haben, zusammenzuarbeiten, sind wir gebunden, und die Regelwirkung der Gesellschaft spannt uns ein. Wenn Spencer sie auf negative Weise kennzeichnet, so darum, weil für ihn der Vertrag einzig im Tausch besteht. Aber selbst von diesem Gesichtspunkt aus ist der Ausdruck, den er gebraucht, nicht genau. Selbst wenn mir ein Gegenstand geliefert oder ein Dienst geleistet wurde und ich mich weigere, den übereingekommenen Gegenwert zu liefern, dann nehme ich einem anderen, was ihm gehört, und man kann sagen, daß die Gesell-

18 Spencer, *Die Thatsachen der Ethik*, S. 159 f.

schaft, indem sie mich zwingt, mein Versprechen zu halten, einen Schaden, eine indirekte Aggression verhütet. Aber wenn ich einfach einen Dienst versprochen habe, ohne im vorhinein eine Entlohnung erhalten zu haben, so bin ich nicht weniger gezwungen, mein Versprechen zu halten; in diesem Fall bereichere ich mich indessen nicht zum Schaden eines anderen. Ich weigere mich nur, ihm nützlich zu sein. Der Tausch ist, wie wir gesehen haben, eben nicht der ganze Vertrag; es geht darüber hinaus auch um die gute Harmonie der zusammenwirkenden Funktionen. Diese stehen nicht nur in dem Augenblick im Kontakt, in dem die Güter von einer Hand in die andere wechseln; es entstehen hieraus vielmehr notwendigerweise weitergehende Beziehungen, für deren Verlauf es wichtig ist, ihre Solidarität nicht zu stören.

Selbst die biologischen Vergleiche, auf die Spencer seine Theorie des freien Vertrags gerne stützt, laufen eher auf deren Widerlegung hinaus. Er vergleicht wie wir die wirtschaftlichen Funktionen mit den Eingeweiden des individuellen Organismus und weist darauf hin, daß sie nicht direkt vom zerebrospinalen System abhängen, sondern von einem Sonderapparat, dessen wichtigste Zweige der große Sympathikus und der *nervus vagus* sind. Aber selbst wenn man aus diesem Vergleich schließen könnte, daß die Wirtschaftsfunktionen nicht unter dem direkten Einfluß des sozialen Gehirns stehen, folgt noch nicht, daß sie von jedem regulierenden Einfluß befreit werden könnten. Denn wenn der große Sympathikus auch in einem gewissen Maß vom Gehirn unabhängig ist, so beherrscht er doch die Bewegungen der Eingeweide genauso wie das Gehirn die Muskeln beherrscht. Wenn es in der Gesellschaft einen ähnlichen Apparat gibt, so muß er auf die Organe, die ihm unterworfen sind, eine ähnliche Wirkung haben.

Nach Spencer entspricht diesem der Informationsaustausch, der ständig von Ort zu Ort über Angebot und Nachfrage stattfindet und der folglich die Produktion anhält oder anregt.[19] Darin liegt aber nichts, was einer regulierenden Handlung ähnlich wäre. Eine Neuigkeit weiterzuleiten heißt noch nicht, Bewegungen anzuordnen. Diese Funktion haben die afferenten Nerven; indessen hat diese Funktion mit der der Ganglien nichts Gemeinsames.

19 Spencer, *Essais de morale, de science et d'esthétique*, II, S. 187.

Aber gerade diese üben die Herrschaft aus, von der wir eben gesprochen haben. Diese Ganglien verknüpfen Empfindungsbahnen, und nur durch deren Vermittlung können sie Bewegungen auslösen. Wenn man mehr über sie wüßte, würde man wahrscheinlich sehen, daß ihre Rolle, gleichgültig ob sie nun zentral sind oder nicht, darin besteht, den harmonischen Ablauf der Funktionen zu sichern, die sie beherrschen; dieser Ablauf wäre ständig desorganisiert, wenn er jeder Variation der Reizeindrücke folgen wollte. Der große soziale Sympathikus muß also außer einem Übertragungssystem wirkliche Regelorgane haben, die damit betraut sind, die inneren Handlungen miteinander zu verbinden, so wie die Zerebralganglien die äußeren Akte koordinieren und die die Kraft haben, die Reize entweder aufzuhalten, sie zu verstärken oder sie nach Bedürfnis zu mäßigen.
Dieser Vergleich führt sogar zu dem Gedanken, daß der regulatorische Einfluß, dem das Wirtschaftsleben derzeit unterworfen ist, nicht so ist, wie er notwendigerweise sein müßte. Zweifellos ist er nicht gleich Null, wie wir eben gezeigt haben. Aber entweder ist er diffus, oder er entstammt direkt dem Staat. Man wird schwerlich in unseren Gesellschaften Regelzentren finden, die den Nervenknoten des großen Sympathikus ähnlich sind. Wenn dieser Zweifel keine andere Basis hätte als diesen Mangel an Symmetrie zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, verdiente er sicher nicht unsere Aufmerksamkeit. Man darf aber nicht vergessen, daß bis vor kurzem diese intermediären Organe existiert haben: das waren die Handwerkskörperschaften. Wir brauchen hier nicht ihre Vor- oder ihre Nachteile zu diskutieren. Im übrigen sind solche Diskussionen schwerlich objektiv, denn wir können diese Fragen praktischer Nützlichkeit nur nach unseren persönlichen Gefühlen beantworten. Aber allein schon die Tatsache, daß die Gesellschaften eine derartige Institution jahrhundertelang benötigten, beweist, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß sie sie plötzlich aufgeben könnten. Natürlich haben sich die Gesellschaften geändert. Aber man kann *a priori* schließen, daß die stattgehabten Veränderungen weniger eine völlige Zerstörung jener vermittelnden Organisationen verlangt haben als deren Umgestaltung. Auf alle Fälle ist zu wenig Zeit vergangen, in der unsere Gesellschaften unter diesen Bedingungen leben, als daß man entscheiden könnte, ob dieser Zustand normal und endgül-

tig ist oder einfach zufällig und krankhaft. Aber das Unbehagen, das seit dieser Epoche in dieser Sphäre des sozialen Lebens herrscht, scheint keine günstige Antwort vorwegzunehmen. Im Verlauf dieser Arbeit werden wir noch andere Tatsachen finden, die diese Vermutung bestätigen.[20]

III

Schließlich bleibt noch das Verwaltungsrecht. Wir bezeichnen damit die Gesamtheit der Regeln, die die Funktionen der Zentralorgane und ihre Beziehungen bestimmen, dann die Funktionen der Organe, die ihnen direkt unterstellt sind, deren Beziehungen untereinander, zu den Funktionen des Zentralorgans und zu den diffusen Funktionen der Gesellschaft. Wenn wir weiter die Sprache der Biologie verwenden, die nur metaphorisch sein kann, aber bequem ist, dann würden wir sagen, daß sie die Art regeln, wie das zerebrospinale System des sozialen Organismus funktioniert. Dieses System bezeichnet man in der Umgangssprache mit dem Namen: Staat.

Daß das soziale Handeln, das sich in dieser Form ausdrückt, positiv ist, wird von niemandem bestritten, denn es hat in der Tat zum Ziel festzulegen, wie diese speziellen Funktionen miteinander zusammenarbeiten sollen. In bestimmten Fällen zwingt es die Zusammenarbeit sogar auf; denn diese verschiedenen Organe können nur mit Hilfe von Beiträgen aufrechterhalten werden, die von jedem Bürger zwingend gefordert werden. Nach Spencer bildet sich aber dieser Regelapparat in dem Maß zurück, in dem der Industrietyp sich vom Militärtyp löst. Schließlich würden die Funktionen des Staates nur mehr ausschließlich aus der Rechtsverwaltung bestehen.

Allerdings sind die Gründe, die er zur Stützung dieser These anführt, von bemerkenswerter Dürftigkeit; fast einzig aus einem kurzen Vergleich zwischen England und Frankreich und zwischen dem England von ehedem und von heute glaubt Spencer dieses allgemeine Gesetz der historischen Entwicklung ableiten

20 Siehe Drittes Buch, 1. Kap. – Siehe auch das Vorwort, wo wir ausführlicher auf diesen Punkt eingegangen sind.

zu können.[21] Beweisführungen in der Soziologie sind aber die gleichen wie in den anderen Wissenschaften. Eine Hypothese beweisen heißt nicht zeigen, daß sie einigen günstig liegenden Fakten gerecht wird; man muß methodische Erfahrungen machen. Man muß zeigen, daß die Phänomene, zwischen denen man eine Beziehung herstellt, entweder immer zusammen auftreten oder nicht ohne einander auskommen können, oder richtungsgleich und im selben Verhältnis miteinander variieren. Einige außer der Reihe dargelegte Beispiele bilden keinen Beweis.

Im übrigen zeigen diese Fakten für sich allein nichts; allenfalls beweisen sie, daß der Platz des Individuums größer und die Macht des Staates *weniger absolut* wird. Aber es besteht kein Gegensatz darin, daß die Sphäre des individuellen Handelns gleichzeitig mit der des Staates wächst, daß sich die Funktionen, die nicht direkt vom zentralen Regelapparat abhängen, nicht zur gleichen Zeit mit diesem entwickeln. Andrerseits kann eine Macht zu gleicher Zeit absolut und sehr einfach sein. Nichts ist weniger komplex als das despotische Regiment eines Barbarenhäuptlings: Die Funktionen, die er ausfüllt, sind rudimentär und wenig zahlreich. Das Führungsorgan kann in ihm sozusagen das ganze soziale Leben absorbiert haben, ohne deswegen sehr entwickelt zu sein, wenn das soziale Leben selber nicht sehr entwickelt ist. Es hat über den Rest der Gesellschaft nur deshalb eine außerordentliche Macht, weil es nichts gibt, was es zurückhalten oder neutralisieren könnte. Aber es kann sehr wohl vorkommen, daß das Führungsorgan umfangreicher wird, während sich zugleich andere Organe ausbilden, die ihm das Gegengewicht halten. Dazu genügt, daß seinerseits der Gesamtumfang des Organismus zugenommen hat. Zweifellos hat das Handeln, das es unter diesen Bedingungen vollzieht, nicht mehr die gleiche Natur. Aber die Sachverhalte, auf die es sich auswirkt, haben sich vervielfacht, und wenn es weniger gewaltsam ist, so wirkt es dennoch genauso ausdrücklich. Ungehorsam gegen die Autorität wird nicht mehr als Sakrileg geahndet und daher nicht mit demselben Aufwand an Strenge unterdrückt; trotzdem wird er genausowenig geduldet, und die entsprechenden Verbote sind zahlreicher und erstrecken sich auf verschiedenartigere Fälle. Wir wollen ja aber nicht wis-

21 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III, S. 730-739.

sen, ob die Zwangsmacht, über die der Führungsapparat verfügt, intensiver geworden ist oder nicht, sondern ob der Apparat selber mehr oder weniger umfangreich geworden ist.

Hat man das Problem auf diese Weise formuliert, dann ist die Lösung nicht mehr zweifelhaft. Die Geschichte zeigt in der Tat, daß das Verwaltungsrecht regelmäßig um so entwickelter ist, je höher der Typ ist, dem eine Gesellschaft angehört. Demgegenüber ist es desto rudimentärer, je mehr wir zu den Ursprüngen zurückgehen. Der von Spencer idealisierte Staat ist in Wirklichkeit die Primitivform des Staates. Denn die einzigen Funktionen, die ihm der englische Philosoph als normale zubilligt, sind die Funktionen der Gerichtsbarkeit und die Funktionen des Krieges, in dem Maß zum wenigsten, in dem der Krieg notwendig ist. Nun spielt der Staat in der Tat in den niedrigen Gesellschaften keine andere Rolle. Zweifellos hat man unter diesen Funktionen nicht dasselbe verstanden wie heute; trotzdem sind sie deshalb nicht etwa andere. Jene ganze tyrannische Einflußnahme, die Spencer dort findet, ist nur eine der Arten, in der die richterliche Macht ausgeübt wird. Wenn der Staat die Angriffe auf die Religion, gegen die Etikette und vielerlei Traditionen unterdrückte, so tat er dasselbe wie unsere heutigen Richter, wenn sie das Leben oder das Eigentum der Individuen schützen. Und diese Aufgaben werden in dem Maß zahlreicher und verschiedenartiger, in dem man sich höheren sozialen Typen nähert. Selbst das Organ der Justiz, das im Prinzip sehr einfach ist, differenziert sich immer mehr. Es bilden sich verschiedene Gerichte; unterschiedliche Richterfunktionen bilden sich aus, und deren jeweilige Rolle und wechselseitigen Beziehungen werden fixiert. Eine Vielzahl von Funktionen, die zuerst diffus waren, konzentrieren sich. Nach und nach übernimmt das Zentralorgan die Überwachung der Erziehung der Jugend, die Protektion der öffentlichen Gesundheit und den Vorsitz über die öffentliche Fürsorge, die Verwaltung der Verkehrsmittel und der Kommunikationswege. Damit entwickelt sich dieses zentrale Organ und spannt zu gleicher Zeit allmählich über das ganze Hoheitsgebiet ein immer engeres und komplexeres Netz von Verzweigungen aus, die an die Stelle der früheren Lokalorgane treten oder diese assimilieren. Statistische Dienste halten es über alles, was in den Tiefen dieses Organismus geschieht, auf dem laufenden. Der Apparat

der internationalen Verbindungen, d. h. die Diplomatie wird immer bedeutender. In dem Maß, in dem sich die Institutionen (wie die großen Kreditinstitute) entwickeln und durch ihre Größe und die Mannigfaltigkeit der ihnen gemeinsamen Funktionen ein generelles Interesse beanspruchen, übt der Staat einen mäßigenden Einfluß auf sie aus. Schließlich scheint sich selbst der militärische Apparat, dessen Rückgang Spencer behauptet, ganz im Gegenteil ununterbrochen weiter zu entfalten und zu zentralisieren.

Die Lehren der Geschichte zeigen uns diese Evolution mit solcher Deutlichkeit, daß es uns nicht nötig erscheint, weitere Einzelheiten zu ihrem Beweis anzuführen. Man braucht nur die Stämme, die keine zentrale Autorität haben, mit zentralisierten Stämmen zu vergleichen, diese mit den Stadtstaaten, diese wiederum mit den Feudalgesellschaften und die Feudalgesellschaften mit den heutigen Gesellschaften, und man kann Schritt für Schritt die Hauptetappen der Entwicklung verfolgen, deren allgemeinen Gang wir nachgezeichnet haben. Es widerspricht also jeder Methode, die heutigen Ausmaße der Regierungsorgane als krank und als das Resultat eines Zusammentreffens zufälliger Umstände zu betrachten. Alles zwingt uns, darin ein normales Phänomen zu sehen, das mit der Struktur der höheren Gesellschaften selbst zusammenhängt, da es regelmäßig und stetig in dem Maß fortschreitet, wie sich die Gesellschaften diesem Typus nähern.

Im übrigen kann man wenigstens im groben aufzeigen, wie es sich nachgerade aus den Fortschritten der Arbeitsteilung und der Umwandlung ergibt, in deren Gefolge sich die Gesellschaften des segmentären Typs in Gesellschaften des organisierten Typs umgestalten.

Solange jedes Segment sein eigenes Leben hat, bildet es eine kleine Gesellschaft in der großen, und so lange hat es folglich seine eigenen Regelungsorgane, genauso wie die großen die ihren. Aber ihre Regelkraft ist notwendigerweise proportional der Intensität dieses lokalen Lebens. Die Regelorgane müssen demnach schwächer werden, wenn dieses Leben seinerseits sich abschwächt. Nun wissen wir, daß diese Schwächung mit dem allmählichen Verschwinden der segmentären Organisation eintritt. Das Zentralorgan stößt damit auf geringeren Widerstand, da die Kräfte, die es zurückdrängten, ihre Energie verloren haben; es entwickelt sich infolgedessen und zieht jene Funktionen an sich,

insofern sie denen gleichen, die es selbst ausübt, die indessen von ihren bisherigen Trägern nicht länger ausgeübt werden können. Statt daß also die Lokalorgane ihre Individualität behalten und diffus bleiben, gehen sie in dem Zentralapparat auf, der folglich größer wird, und das um so mehr, je größer die Gesellschaft und je vollständiger die Fusion ist, d. h., daß er um so größer wird, je entwickelter die Gesellschaftsgattung ist.

Dieses Phänomen vollzieht sich mit mechanischer Notwendigkeit und ist im übrigen nützlich, denn es entspricht dem neuen Stand der Dinge. In dem Maß, in dem die Gesellschaft aufhört, aus einer Wiederholung von einander ähnlichen Segmenten gebildet zu sein, kann auch der Regulierungsapparat nicht länger aus einer Wiederholung von autonomen Segmentorganen gebildet sein. Damit wollen wir nicht sagen, daß der Staat normalerweise in sich alle Regelorgane der Gesellschaft aufsaugt, sondern nur diejenigen, die von der gleichen Natur sind wie die seinen, d. h. jene, die das allgemeine Leben steuern. Die Organe, die Sonderfunktionen regeln (wie die Wirtschaftsfunktionen), liegen außerhalb seiner Anziehungssphäre. Zwischen diesen speziellen Funktionen kann es durchaus eine segmentäre Beziehung geben, nicht aber zwischen diesen und dem zentralen Organ; oder aber, sofern sie dem Einfluß zentraler Organe ausgesetzt sind, so bleiben sie doch wenigstens von diesen unterscheidbar. Bei den Wirbeltieren ist das zerebrospinale System sehr entwickelt, und es hat einen großen Einfluß auf den Sympathikus, aber es läßt diesem gleichwohl eine große Autonomie.

Solange, zweitens, die Gesellschaft aus Segmenten besteht, hat das, was einem von ihnen passiert, um so weniger die Möglichkeit, sich in den anderen auszuwirken, je ausgeprägter die segmentäre Organisation ist. Das Zellensystem ist von Natur aus zur Eindämmung sozialer Ereignisse und ihrer Folgen geeignet. In einer Polypenkolonie kann daher eines der Einzelglieder krank sein, ohne daß es die anderen bemerken. Das gilt nicht länger, wenn die Gesellschaft aus einem Organsystem besteht. Infolge ihrer gegenseitigen Abhängigkeit werden alle durch das berührt, was jedem einzelnen zustößt, und jede ein wenig ernsthafte Veränderung ist von allgemeinem Interesse.

Dieses Sich-Ausweiten wird noch durch zwei andere Umstände erleichtert. Je stärker sich die Arbeit teilt, desto weniger umfaßt

jedes Sozialorgan eigenständige Teile. In dem Maß, in dem die große Industrie an die Stelle der kleinen tritt, verringert sich die Zahl der verschiedenartigen Unternehmen. Jede große Unternehmung gewinnt somit eine relativ größere Bedeutung, weil sie einen größeren Teil des Ganzen darstellt. Was ihr also geschieht, hat wesentlich größere soziale Auswirkungen. Die Schließung einer kleinen Werkstatt verursacht nur sehr begrenzte Unruhen, die außerhalb eines kleinen Kreises nicht mehr gespürt werden. Der Zusammenbruch eines großen Industrieunternehmens bedeutet im Gegenteil dazu eine öffentliche Störung. Da auf der anderen Seite der Fortschritt der Arbeitsteilung eine größere Konzentration der sozialen Masse mit sich bringt, besteht zwischen den verschiedenen Teilen eines und desselben Gewebes, Organs oder Apparats ein engerer Kontakt, der Ansteckungsphänomene sehr erleichtert. Die Bewegung, die an einem Punkt entsteht, breitet sich rasch auf die anderen aus. Man braucht nur zu sehen, mit welcher Geschwindigkeit z. B. sich ein Streik heute in einem Betrieb verbreitet. Nun kann aber eine Unruhe von einer bestimmten Allgemeinheit nicht entstehen, ohne in den höheren Zentren einen Widerhall auszulösen. Sie werden schmerzlich berührt und müssen eingreifen, und dieser Eingriff wird um so häufiger, je höher der soziale Typ ist. Dazu aber müssen sie entsprechend organisiert sein: Sie müssen sich in alle Richtungen derart verzweigen, daß sie mit den verschiedenen Regionen des Organismus in Beziehung stehen; auch derart, daß sie dazu in der Lage sind, gewisse Organe in einer strengeren Abhängigkeit zu halten, deren Verhalten gelegentlich besonders schwere Rückwirkungen haben könnte. Mit einem Wort: Da seine Funktionen zahlreicher und komplexer werden, muß sich das Organ, das diese Funktion zu erbringen hat, ebenso entwickeln wie das System juristischer Regeln, die jene Funktionen bestimmen.

Auf den Vorwurf, den man Spencer oft gemacht hat, er widerspreche der eigenen Lehre, indem er zugebe, daß sich die höheren Zentren in den Gesellschaften und Organismen im entgegengesetzten Sinn entwickeln, antwortet er, daß diese verschiedenen Variationen der Organe von den entsprechenden Variationen der Funktionen abhängen. Seiner Meinung nach hat das zerebrospinale System im wesentlichen die Aufgabe, die Beziehungen des Individuums zur Außenwelt zu regeln, die Bewegungen zu kom-

binieren, entweder um die Beute zu ergreifen oder um dem Feind zu entkommen.[22] Als Angriffs- oder Verteidigungsapparat muß es natürlich bei den höchsten Organismen, deren Außenbeziehungen ihrerseits sehr entwickelt sind, sehr umfangreich sein. Dasselbe ist der Fall bei den militärischen Gesellschaften, die in chronischer Feindschaft mit ihren Nachbarn leben. Bei den Industrievölkern ist dagegen der Krieg die Ausnahme; die sozialen Interessen sind hauptsächlich auf die innenpolitische Ordnung gerichtet. Der äußere Regelapparat hat also nicht die gleiche Daseinsberechtigung und bildet sich notwendigerweise zurück.

Diese Erklärung beruht indessen auf einem doppelten Irrtum. Erstens lebt jeder Organismus, ob er nun Räuberinstinkte hat oder nicht, in einem Milieu, mit dem er um so zahlreichere Beziehungen unterhält, je komplexer er ist. Wenn also die feindlichen Beziehungen in dem Maß zurückgehen, in dem die Völker friedlicher werden, so werden sie eben durch andere Beziehungen ersetzt. Die Industrievölker haben untereinander einen um ein Vielfaches entwickelteren Handel, als die kriegerischen Volksstämme unterhielten. Wir sprechen nicht vom Verkehr, der zwischen Individuen besteht, sondern von dem, der die Sozialkörper untereinander verbindet. Jede Gesellschaft hat gegenüber anderen allgemeine Interessen zu verteidigen, wenn nicht durch Waffengewalt, so wenigstens durch Verhandlungen, durch Bündnisse, durch Verträge.

Im übrigen ist es nicht wahr, daß das Gehirn nur die Außenbeziehungen steuert. Bisweilen scheint es sehr wohl nicht nur dazu in der Lage zu sein, den Zustand der Organe auf gänzlich internem Wege zu modifizieren, sondern auch dadurch, daß es dazu von außen her agiert. So können in der Tat selbst die Eingeweide nur mit Hilfe von Materialien funktionieren, die von außen kommen. Und da das Gehirn selbstherrlich über jene verfügt, hat es damit über den ganzen Organismus einen immerwährenden Einfluß. Man sagt, daß der Magen seinem Befehl nicht gehorcht; sondern das Vorhandensein von Nahrungsmitteln genügt, um die peristaltischen Bewegungen hervorzurufen. Indessen ist jene Nahrung vorhanden, weil dies das Gehirn gewollt hat, und sie ist in der Menge und in der Qualität vorhanden, die das Gehirn festge-

22 Spencer, *Essais de morale, de science et d'esthétique*, II, S. 179.

setzt bzw. ausgewählt hat. Es befiehlt nicht dem Herzschlag, aber es kann ihn durch geeignetes Training verlangsamen oder beschleunigen. Es gibt kaum ein Gewebe, das nicht in irgendeinem Sinne seiner Disziplin unterliegt, die es aufzwingt, und seine Herrschaft ist um so umfassender und reicht um so tiefer, je höher der Tiertyp entwickelt ist. Die wirkliche Rolle des Gehirns liegt nicht darin, die Beziehungen zur Außenwelt zu regeln, sondern die Gesamtheit des Lebens: Diese Funktion ist entsprechend um so komplexer, je reicher und konzentrierter das Leben ist. Genauso verhält es sich mit den Gesellschaften. Ob das Regierungsorgan mehr oder weniger bedeutend ist, hängt nicht davon ab, ob die Völker mehr oder weniger friedfertig sind; sondern es wächst in dem Maß, in dem die Gesellschaften aufgrund der Fortschritte der Arbeitsteilung mehr verschiedenartige, wechselseitig voneinander abhängende Organe umgreifen.

IV

Folgende Thesen fassen diesen ersten Teil unserer Arbeit zusammen:

Das soziale Leben entspringt einer doppelten Quelle: der Ähnlichkeiten der Bewußtseinszustände und der Teilung der sozialen Arbeit. Im ersten Fall ist das Individuum sozialisiert, weil es, ohne eine eigenständige Individualität aufzuweisen, wie alle übrigen, denen es gleicht, innerhalb ein und desselben kollektiven Gesellschaftstyps aufgeht. Im zweiten Fall geschieht dies, weil es zwar über eine eigene Physiognomie und eine persönliche Tätigkeit verfügt, die es von anderen unterscheidet, gleichwohl aber in dem Maß von ihnen abhängt, in dem es sich von ihnen unterscheidet und folglich von der Gesellschaft, die aus ihrer Vereinigung resultiert.

Die Ähnlichkeit der Bewußtseinszustände führt zu rechtlichen Regeln, die unter Androhung von Repressivmaßnahmen aller Welt gleichen Glauben und gleiche Praktiken aufzwingen. Je weitreichender diese Ähnlichkeit ist, um so mehr verschmilzt das soziale Leben mit dem religiösen Leben, um so näher stehen die wirtschaftlichen Institutionen dem Kommunismus.

Die Arbeitsteilung führt zu Rechtsregeln, die die Natur und die

Beziehungen der geteilten Funktionen bestimmen, deren Verletzung aber nur Reparationsmaßnahmen ohne Sühnecharakter nach sich ziehen.

Jede dieser Regelsammlungen ist im übrigen mit einer Sammlung rein moralischer Regeln verbunden. Dort, wo das Strafrecht sehr umfangreich ist, ist die gemeinsame Moral sehr umfassend, d. h., es gibt eine Menge von Kollektivpraktiken, die der öffentlichen Meinung unterworfen sind. Dort, wo das Restitutivrecht sehr entwickelt ist, gibt es für jeden Beruf eine Berufsmoral. Innerhalb ein und derselben Arbeitergruppe existiert eine Meinung, die sich über den Gesamtbereich dieses beschränkten Aggregats verbreitet und der, ohne daß sie mit legalen Sanktionen ausgestattet ist, dennoch gehorcht wird. Es gibt für jede bestimmte Gattung von Funktionären gemeinsame Sitten und Bräuche, die keiner von ihnen brechen kann, ohne von der Korporation getadelt zu werden.[23] Trotzdem unterscheidet sich diese Moral von der vorhergegangenen durch Unterschiede analog jener, welche die beiden entsprechenden Formen des Rechts voneinander trennen. Sie ist tatsächlich in einer begrenzten Region der Gesellschaft lokalisiert; außerdem ist der Repressivcharakter der Sanktionen, die damit verbunden sind, spürbar weniger betont. Berufsfehler erzeugen eine viel schwächere Mißbilligung als Angriffe gegen die öffentliche Meinung.

Trotzdem sind die Regeln der beruflichen Moral und des beruflichen Rechts genauso zwingend wie die anderen. Sie verpflichten das Individuum zum Handeln im Hinblick auf Ziele, die nicht seine Ziele sind, zu Konzessionen, zu Kompromissen, zur Berücksichtigung höherer Interessen als seiner eigenen. Selbst dort, wo die Gesellschaft völlig auf der Arbeitsteilung beruht, löst sie sich folglich nicht in eine Wolke von isolierten Atomen auf, zwischen denen es nur äußerlich und vorübergehende Kontakte geben kann. Die Mitglieder sind vielmehr untereinander durch Bande verbunden, die weit über diese allzu kurzen Augenblicke hinausgehen, in denen sich der Austausch vollzieht. Jede der Funktionen, die sie ausüben, hängt ständig von anderen ab und bildet mit diesen ein solidarisches System. Aus der Natur der

23 Dieser Tadel wird im übrigen, wie jede moralische Strafe, durch Abwehrbewegungen ausgedrückt (Disziplinarstrafen, Entlassungen, Verlust der Beziehungen usw.).

gewählten Aufgabe folgen somit ständige Pflichten. Da wir jene häusliche oder soziale Funktion erfüllen, sind wir in ein Netz von Verpflichtungen eingeflochten, das zu lösen wir kein Recht haben. Vor allem gibt es ein Organ, von dem wir immer stärker abhängen: Das ist der Staat. Berührungspunkte mit ihm vervielfachen sich genauso wie die Gelegenheiten, bei denen ihm die Aufgabe zuwächst, uns an das Gefühl gemeinsamer Solidarität zu erinnern.

Der Altruismus hat also nicht den Zweck, so wie es Spencer will, eine Art gefälliger Verzierung unseres sozialen Lebens zu werden. Er wird vielmehr immer dessen Grundlage bleiben. Wie könnten wir auch ohne ihn auskommen? Die Menschen können nicht zusammenleben, ohne sich zu verstehen, und folglich nicht, ohne sich gegenseitig Opfer zu bringen, ohne sich wechselseitig stark und dauerhaft zu binden. Jede Gesellschaft ist eine moralische Gesellschaft. In bestimmter Hinsicht ist dieser Zug in organisierten Gesellschaften sogar noch stärker betont. Weil sich das Individuum nicht selbst genügt, erhält es von der Gesellschaft alles, was es benötigt, und für ebendiese Gesellschaft setzt es sich ein. So bildet sich ein starkes Gefühl der Abhängigkeit, in der es sich befindet: Es gewöhnt sich daran, seinen Wert richtig einzuschätzen, d. h. sich als ein Teil eines Ganzen zu betrachten, als Organ eines Organismus. Derartige Gefühle führen auf natürliche Weise nicht nur zu den täglichen Opfern, die die regelmäßige Entwicklung des täglichen sozialen Lebens sicherstellen, sondern auch gelegentlich zu Taten völliger Entsagung und ungeteilter Selbstverleugnung. Die Gesellschaft ihrerseits lernt, die Mitglieder nicht als Dinge zu betrachten, auf die sie ein Recht hat, sondern als Mitarbeiter, auf die sie nicht verzichten kann und denen gegenüber sie Pflichten hat. Zu Unrecht stellt man also die Gesellschaft, die aus der Gemeinschaftlichkeit des Glaubens entsteht, der Gesellschaft gegenüber, die auf der Zusammenarbeit beruht, indem man nur der ersten einen moralischen Charakter zubilligt und in der zweiten nur eine wirtschaftliche Gruppierung sieht. In Wirklichkeit hat gerade die Zusammenarbeit ebenfalls ihre eigenständige Moralität. Allerdings haben wir Anlaß zur Meinung, wie wir in der Folge noch besser sehen werden, daß in unseren heutigen Gesellschaften diese Moralität noch nicht so weit entwickelt ist, wie es jetzt schon nötig wäre.

Beide Moralformen aber unterscheiden sich natürlich auch. Die Moral segmentärer Gesellschaften ist nur stark, wenn das Individuum es nicht ist. Da sie aus Regeln besteht, die ein jeder gleichmäßig praktiziert, wächst ihr aus dieser allgemeinen und gleichmäßigen Praxis eine Autorität zu, die sie zu etwas Übermenschlichem macht und die sie der Diskussion mehr oder weniger entzieht. Die Moral arbeitsteiliger Gesellschaften entwickelt sich im Gegenteil dazu in dem Maß, in dem sich die individuelle Persönlichkeit verstärkt. Wie sehr auch eine Funktion reglementiert ist, sie läßt der Initiative eines jeden einen breiten Raum. Selbst viele Verpflichtungen, die auf diese Weise sanktioniert sind, haben ihren Ursprung in einer Willensentscheidung. Wir allein wählen unseren Beruf und sogar bestimmte häusliche Funktionen. Wenn einmal indessen unsere Entschlüsse aufgehört haben, innerlich zu sein und durch soziale Konsequenzen nach außen gedrungen sind, sind wir zweifellos gebunden: Pflichten zwingen sich uns auf, die wir nicht ausdrücklich gewollt haben. Trotzdem haben sie ihren Ursprung in einem freien Willensakt. Und endlich, weil sich diese Verhaltensregeln nicht auf Bedingungen des gemeinsamen Lebens beziehen, sondern auf die verschiedenen Formen der Berufstätigkeit, haben sie allein damit schon sozusagen einen vergänglicheren Charakter, der sie, obwohl er ihnen ihre obligatorische Kraft beläßt, dennoch menschlichem Handeln zugänglicher macht.

Es gibt also zwei große Ströme des sozialen Lebens, denen zwei nicht weniger unterschiedliche Strukturtypen entsprechen. Von diesen beiden fließt jener, der seine Quelle der sozialen Ähnlichkeit verdankt, zunächst frei und ohne Rivalen dahin. Insoweit ist er mit dem gesellschaftlichen Leben identisch. Dann kanalisiert er sich nach und nach und wird zum Rinnsal, während der andere Strom ständig anschwillt. Ebenso wird die Segmentstruktur immer mehr von der anderen überdeckt, ohne deswegen jemals völlig zu verschwinden.

Damit haben wir das Vorhandensein dieser gegenläufig variierenden Beziehung bewiesen. Deren Gründe werden wir im nächsten Buch ausfindig machen.

ZWEITES BUCH
DIE URSACHEN UND DIE BEDINGUNGEN

1. Kapitel

Die Fortschritte der Arbeitsteilung und die Fortschritte des Glücks

Welches sind die Ursachen für die Fortschritte der Arbeitsteilung? Zweifellos ist es nicht möglich, eine einzige Formel zu finden, die über alle Modalitäten der Arbeitsteilung Auskunft gibt. Eine derartige Formel gibt es nicht. Jeder besondere Fall hängt von besonderen Ursachen ab, die nur durch eine gesonderte Untersuchung bestimmt werden können. Das Problem, das wir uns stellen, ist weniger weitgreifend. Wenn man von den Formen absieht, die die Arbeitsteilung nach den jeweiligen zeitlichen und örtlichen Bedingungen annehmen kann, so bleibt jene allgemeine Tatsache, daß sie sich in dem Maß regelmäßig entwickelt, in dem man in der Geschichte voranschreitet. Diese Tatsache hängt bestimmt von ebenso konstanten Ursachen ab, die wir untersuchen wollen.

Diese Ursache kann aber nicht aus einer vorweggenommenen Darstellung der Wirkungen bestehen, die die Arbeitsteilung hervorbringt, indem sie dazu beiträgt, das Gleichgewicht der Gesellschaft zu erhalten. Das ist eine zu weit entfernte Folge, als daß sie von jedermann hätte begriffen werden können; die meisten werden sich ihrer gar nicht bewußt. Jedenfalls konnte sie erst fühlbar werden, als die Arbeitsteilung bereits ziemlich fortgeschritten war.

Nach der weitestverbreiteten Theorie liegt ihr Ursprung ausschließlich in dem Wunsch des Menschen, sein Glück ständig zu vermehren. Man weiß in der Tat, daß der Ertrag um so größer ist, je mehr sich die Arbeit teilt. Die Mittel, die sie uns zur Verfügung stellt, werden immer reichlicher; sie sind auch qualitativ besser. Die Wissenschaft wird besser und schreitet rascher voran; die Kunstwerke werden zahlreicher und feiner; das Gewerbe erzeugt mehr, und die Erzeugnisse sind vollkommener. All das braucht der Mensch. Es scheint also, als ob der Mensch um so glücklicher sein müsse, je mehr er von diesen Dingen besitzt, und daß es ihn folglich natürlicherweise reizt, sie zu erstreben.

Stimmt man dem zu, so kann man leicht die Regelmäßigkeit erklären, mit der die Arbeitsteilung fortschreitet. Es genügt, so behauptet man, daß günstige Umstände, die man sich leicht vorstellen kann, die Menschen auf einige dieser Vorteile aufmerksam gemacht hätten, so daß sie versucht hätten, die Arbeitsteilung weiter auszubauen, um den höchstmöglichen Gewinn daraus zu ziehen. Die Arbeitsteilung habe sich also unter dem Einfluß ausschließlich individueller und psychologischer Ursachen entwickelt. Um diese Theorie aufzustellen, braucht man also die Gesellschaften und deren Struktur nicht zu beachten: der einfachste und grundlegendste Instinkt des menschlichen Herzens genügt, um sie zu erklären. Das Bedürfnis nach Glück demnach treibt das Individuum dazu, sich immer mehr zu spezialisieren. Da jede Spezialisierung die gleichzeitige Anwesenheit mehrerer Individuen und ihre Mithilfe voraussetzt, ist sie zweifellos ohne Gesellschaft nicht möglich. Aber die Gesellschaft ist nicht ihre grundlegende Ursache, sondern allenfalls das Mittel, mit dessen Hilfe sie sich realisiert, die nötige Materie zur Organisation der geteilten Arbeit. Sie ist somit eher eine Wirkung des Phänomens als ihre Ursache. Wiederholt man nicht ständig, daß erst das Bedürfnis nach Zusammenarbeit Gesellschaften erzeugt? Diese hätten sich demnach weit eher gebildet, damit sich die Arbeit teilen kann, als daß sich die Arbeit aus sozialen Gründen geteilt hätte?

Das ist die klassische Erklärung der Politischen Ökonomie. Sie erscheint im übrigen so einfach und so einleuchtend, daß sie unbewußt von vielen Denkern übernommen wird, deren Begriffe sie verwirrt. Deshalb müssen wir sie vorweg untersuchen.

I

Nichts ist weniger bewiesen als das vorgebliche Axiom, auf dem sie beruht.

Man kann der Produktivkraft der Arbeit keine rationale Grenze setzen. Zweifellos hängt sie vom Zustand der Technik, der Kapitalien usw. ab. Aber diese Hindernisse sind immer nur vorläufig, wie es die Erfahrung beweist, und jede Generation rückt die Grenze weiter hinaus, an der die vorhergegangene Generation stehengeblieben ist. Selbst wenn sie eines Tages an ein Maximum

käme, das sie nicht mehr überschreiten kann – was eine völlig unbeweisbare Annahme wäre –, ist wenigstens eines schon sicher, daß sie bis heute eine ungeheure Entwicklung hinter sich hat. Wenn also das Glück, wie man annimmt, regelmäßig mit ihr wächst, so müßte es desgleichen unendlich anwachsen können, oder zum mindesten müßte der Zuwachs, zu dem es fähig wäre, dem der Arbeitsproduktivität proportional sein. Wenn das Glück in dem Maß zunähme, in dem die angenehmen Anregungen zahlreicher und intensiver werden, dann wäre es ganz natürlich, daß der Mensch immer mehr zu produzieren suchte, um immer mehr zu genießen. In Wirklichkeit ist aber unser Glücksvermögen sehr beschränkt.

Es ist heute eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß sich das Vergnügen weder bei den Bewußtseinszuständen einstellt, die zu stark, noch bei denjenigen, die zu schwach sind. Es schmerzt, wenn die funktionale Tätigkeit ungenügend ist; aber eine übermäßige Tätigkeit erzeugt die gleiche Wirkung.[1] Bestimmte Physiologen glauben sogar, daß der Schmerz mit einer zu heftigen nervösen Vibration verbunden ist.[2] Das Vergnügen liegt also zwischen diesen beiden Extremen. Diese Behauptung ist im übrigen eine Folge des Weber-Fechnerschen Gesetzes. Wenn die mathematische Formulierung, die ihm diese beiden Experimentatoren gegeben haben, auch zweifelhaft ist, so haben sie doch in einem Punkt jeden Zweifel beseitigt, daß nämlich die Intensitätsvariationen, durch die ein Gefühl gehen kann, innerhalb zweier Grenzen liegt. Ist die Erregung zu schwach, so wird sie nicht gefühlt; überschreitet sie einen bestimmten Grad, so erzeugt jede ihrer Steigerungen immer weniger Wirkung, bis sie gänzlich aufhören, wahrgenommen zu werden. Dieses Gesetz gilt auch für jene Art von Gefühl, das man Vergnügen nennt. Es war sogar für das Vergnügen und für den Schmerz formuliert worden, lange bevor man dies für die anderen Elemente des Gefühls tat: Bernoulli wendet es umgehend auf die komplexesten Gefühle an, und Laplace gab ihm, indem er es im gleichen Sinn interpretierte,

1 Spencer, *Principien der Psychologie*, I, S. 288. – Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1880², I, 10. Kap., § 1, S. 476 ff.

2 Richet; siehe seinen Artikel »Douleur« im *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*.

die Form einer Beziehung zwischen dem physischen und dem moralischen Glück.[3] Der Variationsbereich, der der Intensität ein und desselben Vergnügens offensteht, ist also begrenzt.

Mehr noch. Wenn Bewußtseinszustände, deren Intensität gemäßigt ist, im allgemeinen angenehm sind, so enthalten sie damit nicht alle jene Bedingungen, die für das Entstehen des Vergnügens gleichermaßen günstig sind. In der Nähe der unteren Grenze sind die Veränderungen, denen die angenehme Tätigkeit unterworfen ist, absolut zu klein, um Gefühle starken Vergnügens hervorzurufen. Umgekehrt, wenn sie sich dem Indifferenzpunkt nähert, d. h. ihrem Maximum, haben die Größen, in denen sie zunimmt, einen relativ zu schwachen Wert. Ein Mensch, der nur ein sehr kleines Kapital hat, kann es nicht leicht in dem Maß vermehren, das zu einer wesentlichen Veränderung seiner Lage führen würde. Darum bereiten die ersten Ersparnisse so wenig Freude: sie sind zu klein, um die Lage zu verbessern. Die unbedeutenden Vorteile, die sie mit sich bringen, entschädigen nicht für die Entbehrungen, die sie gekostet haben. Genauso findet ein Mensch, dessen Reichtum übergroß ist, nur mehr an außerordentlichen Gewinnen Vergnügen, denn er mißt ihre Bedeutung an dem, was er bereits besitzt. Ganz anders steht es mit mittleren Vermögen. Hier bieten sowohl die absolute wie die relative Größe der Variationen die besten Bedingungen, um Vergnügen entstehen zu lassen, denn sie sind leicht bedeutend genug, und trotzdem brauchen sie nicht außerordentlich zu sein, um ihres Wertes gemäß geschätzt zu werden. Der Richtpunkt, nach dem man ihren Wert mißt, ist nicht zu hoch, als daß daraus eine zu starke Entwertung resultierte. Die Intensität eines angenehmen Reizes kann also auf *nützliche Weise* nur zwischen noch engeren Grenzen gesteigert werden, als wir zuerst angenommen hatten, denn er erzeugt seine ganze Wirkung nur in dem Zwischenraum, der dem mittleren Bereich der angenehmen Tätigkeit entspricht. Diesseits und jenseits existiert zwar noch das Vergnügen, aber es steht nicht mehr in Beziehung zu der Ursache, die es erzeugt, während in der gemäßigten Zone die kleinsten Schwankungen

3 Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, Paris 1847, S. 187, 432. – Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig 1860, I, S. 236-238.

genossen und gewürdigt werden. Nichts von der Energie des Reizes geht verloren, und sie verwandelt sich ganz in Vergnügen.[4]

Was wir eben von der Intensität eines jeden Reizes gesagt haben, könnte man bezüglich ihrer Anzahl wiederholen. Wenn sie zu zahlreich oder zu wenig zahlreich sind, sind sie ebensowenig noch länger angenehm, wie wenn sie einen bestimmten Grad der Stärke überschreiten oder nicht erreichen. Nicht ohne Grund erblickt die menschliche Erfahrung in der *aurea mediocritas* die Bedingung des Glücks.

Wenn also die Arbeitsteilung wirklich nur fortgeschritten wäre, um unser Glück zu vermehren, dann wäre sie längst an ihrer äußersten Grenze angelangt, genauso wie die daraus entstandenen Zivilisationen, und beide wären seit langem zum Stillstand gekommen. Denn, um den Menschen in den Stand zu setzen, jene bescheidene Existenz zu führen, die für das Vergnügen die günstigste ist, wäre es nicht nötig gewesen, ohne Ende Reize aller Art anzuhäufen. Eine mäßige Entwicklung hätte genügt, um den Individuen die ganze Summe von Genüssen zu sichern, deren sie fähig sind. Die Menschheit hätte rasch einen stationären Zustand erreicht, den sie nicht mehr verlassen hätte. Genau dies ist den Tieren geschehen: Seit Jahrhunderten verändern sich die meisten nicht mehr, weil sie dieses Gleichgewicht erreicht haben.

Andere Betrachtungen führen zum gleichen Schluß.

Man kann nicht absolut behaupten, daß jeder angenehme Zustand nützlich ist und daß sich das Vergnügen und die Nützlichkeit immer im gleichen Sinn und im gleichen Verhältnis verändern. Indessen könnte sich ein Organismus, der sich im Prinzip in Dingen gefiele, die ihm schaden, evidentermaßen nicht erhalten. Man kann also die sehr allgemeine Wahrheit akzeptieren, daß das Vergnügen nicht an schädliche Zustände gebunden ist, d. h., daß im großen und ganzen das Glück mit der Gesundheit zusammenfällt. Nur Wesen, die physiologisch oder psychologisch pervertiert sind, finden an krankhaften Zuständen Genuß. Die Gesundheit besteht aber aus einer mittleren Tätigkeit. Sie impliziert in der Tat eine harmonische Entwicklung aller Funktionen, und

4 Vgl. Wundt, *loc. cit.*

die Funktionen können sich nur harmonisch entwickeln, wenn sie sich gegenseitig mäßigen, d. h. wenn sie sich gegenseitig innerhalb bestimmter Grenzen halten, jenseits derer die Krankheit beginnt und das Vergnügen endet. Die gleichzeitige Vermehrung aller Fähigkeiten ist bestimmten Wesen nur in einem sehr begrenzten Maß, das dem Individuum überdies angeboren ist, möglich.

Auf diese Weise kann man die Begrenzung des menschlichen Glücks verstehen: Sie liegt in der jeweiligen, geschichtlich bestimmten Konstitution des Menschen selber. Bemessen an seinem jeweils vorhandenen Temperament und am jeweils erreichten Grad seiner physischen und moralischen Entwicklung, gibt es ein Maximum an Glück und Aktivität, das er nicht überschreiten kann. Diese Annahme wird kaum bestritten, solange es sich um den Organismus handelt: Jeder gibt zu, daß die Bedürfnisse des Körpers begrenzt sind und daß sich folglich das physische Vergnügen nicht ins Unendliche steigern kann. Aber die geistigen Funktionen hat man davon ausnehmen wollen. »Kein Schmerz kann die drastischen Wallungen der Hingabe und der Barmherzigkeit, die leidenschaftliche und begeisternde Suche nach dem Wahren und Guten fesseln oder unterdrücken ... Man befriedigt zwar seinen Hunger mit einer bestimmten Nahrungsmenge; man kann aber die Vernunft nicht mit einer begrenzten Menge von Wissen befriedigen.«[5]

Dabei vergißt man, daß das Bewußtsein wie der Organismus ein System von Funktionen ist, die im Gleichgewicht stehen, daß es außerdem an eine organische Unterlage gebunden ist, von deren Zustand es abhängt. Man sagt, daß es für die Vernunft niemals zuviel Licht gäbe, wenngleich es für die Augen einen Helligkeitsgrad gibt, den sie nicht ertragen können. Trotzdem kann ein Zuviel an Wissen nur durch eine übertriebene Entwicklung der höheren Nervenzentren erworben werden, die sich ihrerseits nicht ohne schmerzhafte Störungen vollziehen kann. Es gibt also eine *Maximalgrenze*, die nicht ungestraft überschritten werden kann, und da sie sich dem mittleren Gehirnvolumen folgend verändert, war sie zu Beginn der Menschheit besonders niedrig. Folglich wäre sie sehr rasch erreicht worden. Außerdem ist der

5 Rabier, *Leçons de philosophie*, Paris 1884, I, S. 479.

Verstand nur eine unserer Fähigkeiten. Er kann deshalb über einen bestimmten Punkt nur auf Kosten der praktischen Fähigkeiten anwachsen, indem er die Gefühle, die Glaubensüberzeugungen und die Gewohnheiten, von denen wir leben, erschüttert; eine derartige Gleichgewichtsstörung aber geht nicht ohne Unruhe ab. Die Anhänger der gröbsten Religion finden in der rudimentärsten Kosmogonie und Philosophie, die man sie lehrt, ein Vergnügen, das wir ihnen ohne möglichen Ersatz wegnähmen, wenn es uns gelänge, ihnen plötzlich unsere wissenschaftlichen Lehrmeinungen aufzuzwingen, wie unbestreitbar deren Überlegenheit auch ist. In jedem Augenblick der Geschichte und in dem Bewußtsein eines jeden Individuums gibt es für klare Ideen und für überlegte Meinungen, mit einem Wort, für die Wissenschaft einen begrenzten Platz, über den sie normalerweise nicht hinausgehen kann.

Genauso steht es mit der Moralität. Jedes Volk hat seine Moralität, die durch seine Lebensbedingungen bestimmt ist. Man kann ihm also keine andere eintrichtern, wie entwickelt sie auch sei, ohne es zu desorganisieren, und derartige Unruhen können von jedem einzelnen nur schmerzhaft empfunden werden. Aber sieht die Moral einer jeden einzelnen Gesellschaft, für sich genommen, nicht eine unendliche Entwicklung der von ihr empfohlenen Tugenden vor? Keineswegs. Moralisch handeln heißt, seine Pflichten tun, und jede Pflicht unterliegt Beschränkungen. Sie ist durch andere Pflichten begrenzt. Man kann sich nicht vollständig anderen hingeben, ohne sich selbst aufzugeben; man kann seine Persönlichkeit nicht im Übermaß entwickeln, ohne dem Egoismus zu verfallen. Andrerseits ist die Summe unserer Pflichten wiederum durch die anderen Ansprüche unserer Natur begrenzt. Wenn bestimmte Verhaltensformen notwendigerweise dieser zwingenden Regelung unterworfen sind, die die Moralität charakterisiert, so gibt es demgegenüber andere, die ihr von Natur aus widerstehen und die trotzdem wesentlich sind. Die Moral kann nicht über alles Maß die industriellen, die kommerziellen usw. Funktionen beherrschen, ohne sie zu paralysieren, und dennoch sind diese lebenswichtig. Den Reichtum als unmoralisch anzusehen ist somit ein nicht weniger unheilvoller Irrtum, als im Reichtum das höchste Gut zu sehen. Es kann also sehr wohl ein Übermaß an Moral geben, an dem die Moral als erste zu leiden

hat. Denn da sie zum unmittelbaren Ziel hat, unser weltliches Leben zu regeln, kann sie sich von diesem nicht abwenden, ohne sich des Gegenstands zu berauben, dem sie sich widmet.
Zwar scheint die ästhetisch-moralische Tätigkeit, infolge ihrer mangelnden Regulierung, keine Bremse und keine Begrenzung zu haben. Aber in Wirklichkeit ist sie durch die eigentlich moralische Tätigkeit eng umgrenzt; denn sie kann ein bestimmtes Maß nur auf Kosten der Moralität überschreiten. Wenn wir zu viele unserer Kräfte auf das Überflüssige verschwenden, bleiben nicht mehr genug für das Notwendige. Wenn man moralische Luftschlösser baut, werden Pflichtaufgaben notwendigerweise vernachlässigt. Jede Disziplin ihrerseits erscheint unerträglich, wenn man sich an ein Handeln gewöhnt hat, das keine anderen Regeln kennt als jene, die man sich selbst gibt. Zuviel Idealismus und zuviel moralische Erhabenheit sind oft der Grund, warum der Mensch die Freude an den täglichen Pflichten verliert.
Dasselbe kann man verallgemeinernd von jeder ästhetischen Tätigkeit sagen. Sie ist nur dann gesund, wenn sie gemäßigt ist. Das Bedürfnis zu spielen, zweckfrei und um des Vergnügens willen etwas zu tun, kann nicht über einen bestimmten Punkt hinaus betrieben werden, ohne daß man den Kontakt zum Ernst des Lebens verliert. Eine zu große künstlerische Empfindsamkeit ist ein krankhafter Zustand, der nicht ohne Gefahr für die Gesellschaft verallgemeinert werden darf. Die Grenze, jenseits derer die Übertreibung beginnt, ist im übrigen je nach Volk und sozialem Milieu veränderlich; sie beginnt um so früher, je weniger fortgeschritten die Gesellschaft ist oder je weniger kultiviert das Milieu ist. Wenn der Bauer mit seinen Existenzbedingungen harmoniert, dann ist er ästhetischen Vergnügungen gegenüber, die für Gebildete normal sind, verschlossen und muß dies sein; dasselbe gilt für den Wilden in bezug auf den Zivilisierten.
Wenn das für den Luxus des Geistes gilt, so gilt es noch viel mehr für den materiellen Luxus. Es gibt also eine normale Intensität für alle unsere Bedürfnisse, für die intellektuellen und moralischen genauso wie für die physischen, die nicht überschritten werden kann. Zu jedem Zeitpunkt der Geschichte ist unser Durst nach Wissenschaft, nach Kunst, nach Wohlstand genauso umgrenzt wie unser Appetit, und alles, was über dieses Maß hinausgeht, läßt uns gleichgültig oder verschafft uns Leiden. Das ver-

gißt man nur zu sehr, wenn man das Glück unserer Vorväter mit dem unsrigen vergleicht. Man tut so, als ob alle unsere Vergnügen die ihren hätten sein können, und wenn man sodann an all die Verfeinerungen der Zivilisation denkt, die wir genießen und die sie nicht kannten, dann neigt man dazu, ihr Los zu beklagen. Man vergißt, daß sie gar nicht fähig gewesen wären, sie zu genießen. Wenn sie sich also so sehr abgemüht haben, um die Arbeitsproduktivität zu erhöhen, so nicht, um Güter zu erwerben, die für sie wertlos waren. Um sie wertschätzen zu können, hätten sie zuerst an Genüssen und Gewohnheiten Gefallen finden müssen, die sie nicht hatten, d. h., sie hätten ihre Natur verändern müssen.

Und das haben sie in der Tat getan, wie die Geschichte der Veränderungen zeigt, durch die die Menschheit gegangen ist. Damit das Bedürfnis nach größerem Glück die Entwicklung der Arbeitsteilung erklären könnte, hätte es auch die Ursache für die Veränderungen sein müssen, die sich fortschreitend in der Natur des Menschen ergeben haben, und der Mensch hätte sich verändern müssen, um glücklicher zu werden.

Aber selbst wenn man voraussetzt, daß diese Veränderungen am Ende ein derartiges Ergebnis gehabt hätten, ist es dennoch unmöglich, daß sie sich zu diesem Zweck vollzogen hätten, und folglich hängen sie von einer anderen Ursache ab.

Eine Existenzänderung, gleichviel, ob sie sich plötzlich oder vorbereitet vollzieht, stellt in der Tat immer eine schmerzhafte Krise dar, denn sie verletzt erworbene Instinkte, die jeder Transformation widerstehen. Die ganze Vergangenheit hält uns zurück, selbst wenn uns die schönsten Aussichten nach vorne ziehen. Gewohnheiten, die die Zeit in uns verfestigt und aufgebaut hat, zu entwurzeln, ist immer eine mühsame Operation. Es ist wahrscheinlich, daß das seßhafte Leben größere Gelegenheiten bietet, glücklich zu sein, als ein Nomadenleben. Aber wenn man seit Jahrhunderten kein anderes Leben geführt hat, dann kann man sich nicht leicht davon lösen. So wenig tiefreichend solche Veränderungen auch sein mögen, so genügt ein individuelles Leben doch nicht, um sie zu vollbringen. Eine Generation reicht nicht hin, um das Werk von Generationen ungeschehen zu machen, um einen neuen Menschen an die Stelle des alten zu setzen. Im heutigen Zustand unserer Gesellschaften ist die Arbeit nicht nur

nützlich, sondern unabdingbar. Jeder fühlt das, und seit langem ist diese Notwendigkeit empfunden worden. Trotzdem sind die Menschen relativ selten, die ihr Vergnügen in einer regelmäßigen und beständigen Arbeit finden. Für die meisten Menschen handelt es sich noch immer um ein unerträgliches Joch; das Nichtstun der Vorzeit hat für sie seinen alten Zauber noch immer nicht verloren. Diese Metamorphosen kosten also während langer Zeit sehr viel, ohne etwas einzubringen. Die Generationen, die sie einleiten, ernten ihre Früchte nicht (wenn es sie überhaupt gibt), weil sie nur sehr zögerlich sich einstellen. Sie haben nur die Mühen davon. Folglich ist es nicht die Erwartung eines größeren Glücks, die sie zu solchen Unternehmen hinreißt.
Aber ist es überhaupt wahr, daß das Glück des einzelnen in dem Maß wächst, wie der Mensch fortschreitet? Nichts ist zweifelhafter.

II

Natürlich gibt es eine Menge Vergnügungen, die uns heute zugänglich sind und die einfachere Naturen nicht kennen. Dafür aber sind wir auch vielen Leiden ausgesetzt, die ihnen erspart geblieben sind, und es ist gar nicht sicher, ob sich die Waage zu unseren Gunsten neigt. Das Denken ist zweifellos eine Quelle der Freude, die sehr lebhaft sein kann; aber, wie viele Freuden verdirbt sie zur gleichen Zeit! Wie viele unbeantwortete Fragen kommen auf ein gelöstes Problem! Wie viele verwirrende Rätsel tauchen auf für einen geklärten Zweifel! Wenn der Wilde auch nicht die Freuden fühlt, die uns ein aktives Leben bereitet, so kennt er doch seinerseits keine Langeweile, diesen Schrecken kultivierter Geister; er läßt sein Leben ruhig dahinfließen, ohne beständig das Bedürfnis zu haben, die viel zu kurzen Augenblicke mit zahllosen und eiligen Taten zu füllen. Vergessen wir im übrigen nicht, daß für die Mehrheit der Menschen die Arbeit noch immer nur Pein und Last ist.
Man wird dagegenhalten, daß das Leben bei den zivilisierten Völkern vielfältiger und die Vielfalt eine notwendige Bedingung des Vergnügens ist. Aber zugleich mit der größeren Mobilität bringt die Zivilisation mehr Einförmigkeit mit sich; denn sie hat dem Menschen die monotone und ständige Arbeit aufgezwungen. Der Wilde wechselt von einer Beschäftigung zur andern je

nach den Umständen und den Bedürfnissen, die ihn treiben. Der zivilisierte Mensch widmet sich ganz einer immer gleichen Aufgabe, die ihm um so weniger Variationen bietet, je enger sie umgrenzt ist. Die Organisation beinhaltet notwendigerweise eine absolute Regelmäßigkeit der Gewohnheiten, denn eine Veränderung der Art, wie ein Organ funktioniert, kann nicht eintreten, ohne daß in gegenläufiger Folge der ganze Organismus davon berührt wäre. Von hier gesehen, bietet unser Leben der Überraschung einen geringeren Teil, während es zugleich infolge seiner größeren Instabilität dem Genuß einen Teil der Sicherheit nimmt, derer er bedarf.

Wahr ist, daß unser Nervensystem empfindlicher geworden ist und für geringe Reize ansprechbar, die jenes viel gröbere unserer Väter nicht berührten. Andrerseits sind viele Reize, die ihnen angenehm waren, für uns zu stark geworden und folglich schmerzhaft. Wenn wir für mehr Vergnügen zugänglicher geworden sind, so auch für mehr Schmerzen. Wenn es andrerseits wahr ist, daß ceteris paribus der Schmerz im Organismus einen tieferen Widerhall erzeugt als die Freude[6], daß uns ein unangenehmer Reiz schmerzhafter berührt, als uns ein angenehmer von gleicher Intensität Vergnügen bereitet, dann könnte diese größere Empfindlichkeit eher hinderlich als günstig sein. In der Tat leben sehr verfeinerte Nervensysteme nur unter Schmerzen und können schließlich gar nicht mehr anders. Ist es nicht bemerkenswert, daß der Hauptkult der zivilisiertesten Religionen der Kult des menschlichen Leidens ist? Damit sich das Leben erhalten kann, müssen heute wie früher ohne Zweifel die Freuden im Durchschnitt der Fälle die Schmerzen übertreffen. Aber es ist nicht sicher, daß dieser Überschuß beträchtlicher geworden ist.

Schließlich und hauptsächlich ist noch gar nicht bewiesen, daß dieser Überschuß jemals einen Maßstab für das Glück abgibt. Zweifellos kann man bei diesen dunklen und noch wenig untersuchten Fragen nichts mit Sicherheit behaupten. Trotzdem scheint sicher zu sein, daß das Glück etwas anderes ist als eine Summe von Vergnügungen. Das regelmäßige Spiel aller unserer organischen und psychischen Funktionen vollzieht sich in allgemeiner und konstanter Form. So bereiten ständige Tätigkeiten

6 Vgl. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin 1869.

wie die der Atmung oder des Kreislaufs keinen positiven Genuß; trotzdem hängen vor allem von ihnen unsere gute Laune und unsere Lebhaftigkeit ab. Jedes Vergnügen ist eine Art Krise; es beginnt, dauert einen Augenblick und hört wieder auf; das Leben aber ist ein kontinuierlicher Vorgang. Sein grundlegender Reiz muß dementsprechend in etwas liegen, das dieselbe Beständigkeit wie es selbst aufweist. Das Vergnügen ist lokal; es ist eine auf einen Punkt des Organismus oder des Bewußtseins begrenzte Regung. Das Leben ruht aber nicht hier oder dort, es ist überall. Unsere Lebensverbundenheit muß also eine ebenso allgemeine Ursache haben. Mit einem Wort: Das Glück liegt nicht im augenblicklichen Zustand einer solchen partikulären Funktion, sondern in der Gesundheit des physischen und moralischen Lebens insgesamt. Da das Vergnügen die normale Ausübung der intermittierenden Funktionen begleitet, ist es sehr wohl ein Element des Glücks, und um so wichtiger, je größer der Raum ist, den diese Funktionen im Leben einnehmen. Aber es ist nicht das Glück; es kann sein Niveau nur in begrenztem Umfang verändern. Denn es hängt von vergänglichen Ursachen ab; das Glück aber von beständigen Dispositionen. Sollen lokale Ereignisse diese Grundlage unserer Empfindsamkeit tief berühren, dann müssen sie sich mit außerordentlicher Häufigkeit und Folge wiederholen. Meistens aber hängt umgekehrt das Vergnügen vom Glück ab: Sind wir glücklich oder unglücklich, so lacht uns alles oder alles betrübt uns. Mit gutem Recht hat man daher sagen können, daß wir unser Glück in uns selbst tragen.

Wenn das aber so ist, so braucht man sich nicht mehr zu fragen, ob das Glück mit der Zivilisation wächst. Es ist das Merkmal eines Zustandes der Gesundheit. Nun ist aber die Gesundheit einer Gattung nicht deshalb besser, weil es sich dabei um eine höhere Gattung handelte. Dem gesunden Säugetier geht es nicht besser als dem ebenfalls gesunden Einzeller. Genauso muß es sich mit dem Glück verhalten. Das Glück wird nicht größer, weil die Tätigkeit reicher wird, sondern es bleibt so lange dasselbe, als diese Tätigkeit gesund ist. Das einfachste und das komplizierteste Wesen genießen dasselbe Glück, wenn sie gleicherweise ihre Natur verwirklichen. Der normale Wilde kann genauso glücklich sein wie der normale Zivilisierte.

Daher sind die Wilden mit ihrem Schicksal genauso zufrieden,

wie wir es mit unserem sein können. Diese vollkommene Zufriedenheit ist sogar eines der ausgeprägtesten Merkmale ihres Charakters. Sie wünschen nicht mehr, als sie haben, und haben keinen Drang, ihre Lage zu verändern. »Der Nordländer«, sagt Waitz, »sucht nicht den Süden auf, um seine Lage zu verbessern, sowenig als der Bewohner eines heißen und schädlichen Klimas sich aus diesem hinwegsehnt und es mit einem günstigeren zu vertauschen strebt. Trotz der vielen Krankheiten und anderen Übeln, denen z. B. der Bewohner von Darfur ausgesetzt ist, liebt er sein Land und mag nicht nur nicht auswandern, sondern sehnt sich zurück aus der Fremde ... Bei allem äußeren Elend, in welchem ein Volk leben mag, hält es ... gleichwohl in der Regel sein Land für das beste der Welt, seine Lebensweise für die genußreichste, die es gibt, und sich selbst für das vorzüglichste von allen ... Dieselbe Überzeugung scheint bei den Negervölkern durchgängig zu herrschen; in den Gegenden aber vollends, die wie so viele Länder Americas von den Europäern vielfach um ihrer Schätze willen aufgesucht werden, findet sich immer bei den Eingeborenen der feste Glaube, daß die Weißen ihre eigene Heimath nur verlassen haben, um glücklichere Länder aufzusuchen, und daß sie eben nur bei ihnen die größten Güter und die höchsten Genüsse des Lebens zu finden gewußt haben.« Zwar wird uns von einigen jungen Wilden berichtet, die ein ähnlicher Drang in die Ferne trieb, »solche Fälle gehören indessen zu den äußerst seltenen Ausnahmen«.[7]

Allerdings gibt es auch Beobachter, die uns das Leben der niedrigen Gesellschaften bisweilen unter einem ganz anderen Aspekt beschrieben haben. Aber dies nur, weil sie ihre eigenen Eindrücke für die Eindrücke der Eingeborenen gehalten haben. Eine Existenz, die uns unerträglich scheint, kann für Menschen einer anderen physischen und moralischen Konstitution durchaus tolerabel sein. Wenn man zum Beispiel von der Kindheit an daran gewöhnt ist, sein Leben jeden Augenblick einzusetzen und es folglich geringzuschätzen, was bedeutet dann der Tod? Um das Schicksal der niedrigen Völker zu bemitleiden, genügt es also nicht festzustellen, daß dort die Hygiene vernachlässigt ist und keine Ordnung herrscht. Nur das Individuum ist berechtigt, sein

7 Waitz, *Anthropologie*, I, S. 347 f.

Glück zu bewerten; und es ist glücklich, wenn es sich glücklich fühlt. »Bis zum Bewohner des Feuerlandes und zum Hottentotten herab lebt der Mensch im Naturzustande auch im drückendsten Elend zufrieden, mit sich und seinem Loose.«[8] Um wieviel seltener ist diese Zufriedenheit in Europa! Diese Tatsachen erklären, warum ein erfahrener Mann hat sagen können: »Es gibt Situationen, in denen sich der denkende Mensch dem unkultivierten Naturkind unterlegen fühlt, in denen er zweifelt, ob seine festen Überzeugungen etwas Besseres sind als dessen beschränkte, aber das Herz erwärmende Vorurteile.«[9]

Hier ist indessen ein objektiverer Beweis.
Die einzige experimentelle Tatsache, die beweist, daß das Leben im allgemeinen gut ist, besteht darin, daß die sehr große Mehrheit der Menschen das Leben dem Tod vorzieht. Damit dies so ist, muß im Durchschnitt der Existenzen das Glück das Unglück übertreffen. Wäre das Verhältnis umgekehrt, dann würde man nicht verstehen, woher die Anhänglichkeit der Menschen an das Leben kommen sollte, vor allem aber nicht, wie die Anhänglichkeit bestehen bleiben könnte, wo sie doch in jedem Augenblick durch die Tatsachen gefährdet wird. Es ist richtig, daß die Pessimisten die Beständigkeit dieses Phänomens mit den Gaukelbildern der Hoffnung erklären. Sie behaupten, daß wenn wir trotz der Enttäuschungen, wie sie die Erfahrung lehrt, am Leben festhalten, dies in der unberechtigten Hoffnung tun, daß die Zukunft die Vergangenheit aufwiegen wird. Aber selbst wenn wir zugeben, daß die Hoffnung genügt, um die Liebe zum Leben zu erklären, kann sie sich nicht selbst erklären. Sie ist nicht durch ein Wunder vom Himmel in unsere Herzen gefallen. Sie mußte sich, wie alle Gefühle, infolge von Tatsachen bilden. Wenn also die Menschen zu hoffen gelernt haben, wenn sie sich auch unter Schicksalsschlägen daran gewöhnt haben, ihre Blicke in die Zukunft zu lenken und von ihr Ersatz für die augenblicklichen Leiden zu erwarten, so liegt das daran, daß sie bemerkt haben, daß diese Kompensationen häufig sind, daß der menschliche Organismus zugleich zu geschmeidig und zu widerstandsfähig ist, um leicht niedergeschlagen zu sein, daß die Augenblicke, in denen

8 *Op. cit.*, S. 348.
9 Rose, *Four Years in Southern Africa*, London 1829, S. 173.

das Unglück siegte, Ausnahmen waren und daß im allgemeinen letztlich ein Ausgleich sich einfand. Welchen Anteil folglich die Hoffnung beim Aufbau des Erhaltungstriebes auch hat, dieser ist ein Beweis für die relative Güte des Lebens. Wo er entweder seine Energie oder seine Allgemeingültigkeit verliert, dort kann man aus den gleichen Gründen sicher sein, daß das Leben selbst seine Anziehungskraft verliert, daß das Übel zunimmt, entweder weil sich die Ursachen des Leidens vervielfachen oder weil sich der Widerstand der Menschen vermindert. Wenn wir also eine objektive und meßbare Tatsache fänden, die die Intensitätsvariationen wiedergibt, denen dieses Gefühl je nach der betreffenden Gesellschaft folgt, dann könnten wir damit die Intensitätsvariationen des durchschnittlichen Unglücks in diesen Milieus messen. Diese Tatsache ist die Anzahl der Selbstmorde. Genauso wie die ursprüngliche Seltenheit der Freitode der beste Beweis für die Macht und Allgemeinheit dieses Instinkts ist, so zeigt die Tatsache ihrer Zunahme, daß er an Boden verliert.

Nun erscheint der Selbstmord aber erst mit der Zivilisation. Zumindest hat die einzige Form des Selbstmords, die man in den niedrigen Gesellschaften immer wieder beobachten kann, so besondere Züge, daß er damit ein Sonderfall wird, dessen symptomatischer Wert nicht derselbe ist. Der Selbstmord ist in diesen Fällen kein Akt der Hoffnungslosigkeit, sondern der Selbstverleugnung. Wenn bei den alten Dänen, den Kelten, den Thrakern der Greis ein fortgeschrittenes Alter erreicht, dann setzt er seinen Tagen ein Ende, denn es ist seine Pflicht, seine Genossen von einem überflüssigen Esser zu befreien. Wenn die Witwe in Indien ihrem Gatten in den Tod folgt, oder der Gallier seinem Klanführer, wenn der Buddhist sich von den Rädern des Wagens, der sein Idol trägt, zermalmen läßt, dann tun sie das, weil moralische oder religiöse Vorschriften sie dazu verpflichten. In all diesen Fällen tötet sich der Mensch, nicht weil ihm das Leben mißfällt, sondern weil das Ideal, dem er verschworen ist, dieses Opfer verlangt. Dieser freiwillige Tod ist also ebensowenig ein Selbstmord im gewöhnlichen Sinn des Wortes wie der Tod des Soldaten oder des Arztes, der sich wissentlich in Gefahr bringt, um seine Pflicht zu tun.

Der wahre Selbstmord, der traurige Selbstmord ist im Gegenteil nur bei den zivilisierten Völkern zu Hause. Er weist dieselbe

geographische Verteilung auf wie die Zivilisation. Auf den Selbstmordkarten sieht man, daß ganz Zentraleuropa zwischen dem 47. und dem 58. Breitengrad und dem 20. und 40. Längengrad dunkel gefärbt ist. Dieser Raum ist der bevorzugte Bereich des Selbstmordes; Morselli spricht von der Selbstmordzone Europas. Hier liegen auch die Länder, in denen die wissenschaftliche, künstlerische, wirtschaftliche Tätigkeit ihr Maximum erreicht: Deutschland und Frankreich. Spanien, Portugal, Rußland, die Südslawen sind gegen ihn verhältnismäßig gefeit. Italien, das erst gestern geboren wurde, ist noch irgendwie geschützt, aber es verliert in dem Maß seine Unberührtheit, in dem es fortschreitet. Nur England macht eine Ausnahme; noch sind wir über den genauen Grad seiner Selbstmordanfälligkeit schlecht unterrichtet. Innerhalb eines jeden Landes stellen wir dieselben Verhältnisse fest. In allen wuchert der Selbstmord stärker in den Städten als auf dem Land. Die Zivilisation konzentriert sich in den großen Städten; der Selbstmord ebenso. Bisweilen hat man sogar hierin eine Art ansteckender Krankheit gesehen, die von den Haupt- und Großstädten ausgeht und von da aus auf das übrige Land übergreifen soll. Und endlich steigt in ganz Europa (mit Ausnahme von Norwegen) die Selbstmordrate seit einem Jahrhundert regelmäßig.[10] Nach einer Berechnung hat sie sich von 1821 bis 1880[11] verdreifacht. Der Gang der Zivilisation kann nicht mit der gleichen Genauigkeit gemessen werden, aber wir wissen, wie rasch er in dieser Zeit gewesen ist.

Man könnte noch mehr Beweise anführen. Die Bevölkerungsklassen weisen jenen Anteil am Selbstmord auf, der ihrem Zivilisationsgrad entspricht. Überall sind es die freien Berufe, die am schwersten betroffen sind, während die Landwirtschaft am verschontesten bleibt. Dasselbe gilt für die Geschlechter. Die Frau ist weniger am Zivilisationsgetriebe beteiligt als der Mann; sie nimmt weniger daran teil und zieht aus ihm weniger Gewinn; sie erinnert mehr an gewisse Züge primitiver Naturen[12]; sie bringt sich daher auch viermal weniger um als der Mann.

Wenn aber, könnte man einwerfen, der Aufwärtstrend der

10 Siehe die Tafeln von Morselli.

11 Öttingen, *Moralstatistik*, Erlangen 1882, S. 742.

12 Tarde, *La criminalité comparée*, S. 48.

Selbstmorde anzeigt, daß das Unglück in gewissen Punkten fortschreitet, könnte es nicht sein, daß zur gleichen Zeit anderswo das Glück sich vermehrt? In diesem Fall würde vielleicht der Zuwachs an Gewinnen die Verluste an anderer Stelle ausgleichen. So steigt in bestimmten Gesellschaften die Zahl der Armen, ohne daß das Volksvermögen sinkt. Es ist nur in einer kleineren Anzahl von Händen konzentriert.

Aber selbst diese Hypothese ist für unsere Zivilisation kaum günstiger. Denn wenn wir annehmen, daß solche Ausgleiche existierten, so könnte man daraus nur schließen, daß das mittlere Glück stationär geblieben ist; oder wenn es größer geworden ist, dann nur in kleinen Mengen, die in keinem Verhältnis zu der Größe des Aufwandes stehen, den der Fortschritt gekostet hat, und die über ihn keine Rechenschaft geben können. Aber die Hypothese selbst ist ohne Grundlage.

Wenn man tatsächlich behauptet, daß eine Gesellschaft mehr oder weniger glücklich ist als eine andere, so redet man vom mittleren Glück, d. h. vom Glück, dessen sich der Durchschnitt der Mitglieder dieser Gesellschaft erfreut. Da diese unter ähnlichen Existenzbedingungen leben, weil sie der Wirkung ein und desselben physischen und sozialen Milieus unterworfen sind, existiert notwendigerweise eine bestimmte Seinsweise, und damit folglich auch eine bestimmte Art, glücklich zu sein, die ihnen gemeinsam ist. Wenn man vom Glück alles abzieht, was von individuellen oder lokalen Ursachen abhängt, um damit ausschließlich das Resultat allgemeiner und gemeinsamer Ursachen herauszudestillieren, so erhält man als Rest genau das, was wir das mittlere Glück nennen. Damit erhalten wir eine abstrakte, aber absolut einheitliche Größe, die sich nicht gleichzeitig nach zwei entgegengesetzten Richtungen verändern kann. Sie kann größer oder kleiner werden, aber es ist unmöglich, daß sie gleichzeitig wächst und kleiner wird. Sie besitzt die gleiche Einheitlichkeit und die gleiche Qualität wie der Mitteltyp der Gesellschaft, der Durchschnittsmensch von Quételet. Denn sie stellt das Glück dar, das dieses ideale Wesen angeblich genießt. Und ebensowenig, wie dieses Wesen größer und kleiner werden kann, moralischer und unmoralischer, kann es gleichzeitig glücklicher und unglücklicher werden.

Nun haben aber die Ursachen, von denen die Zunahme des

Selbstmordes bei den zivilisierten Völkern abhängt, einen bestimmten allgemeinen Zug. Er kommt in der Tat nicht isoliert und ausschließlich in bestimmten Teilen der Gesellschaft vor: Man kann ihn überall beobachten. Je nach den Regionen vollzieht sich sein Anstieg rascher oder langsamer, aber er tut dies ohne Ausnahme. Die Landwirtschaft ist weniger betroffen als die Industrie, aber der von ihr gestellte Anteil am Selbstmord wächst ständig. Wir stehen also vor einem Phänomen, das nicht an diese oder jene lokalen oder besonderen Umstände gebunden ist, sondern an einen Allgemeinzustand des sozialen Milieus. Dieser Zustand wird von den besonderen Milieus (Provinzen, Berufen, Konfessionen usw.) in unterschiedlichem Maße widergespiegelt. Darum macht sich seine Wirkung nicht überall mit der gleichen Stärke bemerkbar, aber darum ändert er seine Natur nicht.

Damit sagt man, daß das Glück, dessen Rückschritt die Entwicklung des Selbstmordes bestätigt, das mittlere Glück ist. Die steigende Flut der Freitode beweist nicht nur, daß es eine größere Anzahl von Menschen gibt, die zu unglücklich sind, um das Leben zu ertragen – was für die anderen nichts präjudizieren würde, die doch die Mehrheit sind –, sondern daß sich das allgemeine Glück der Gesellschaft verringert. Da dieses Glück nicht zu gleicher Zeit größer und kleiner werden kann, ist es folglich unmöglich, daß es, auf welche Weise auch immer, größer wird, wenn sich die Selbstmorde vervielfachen. Mit anderen Worten: Das steigende Defizit, das sie offenbaren, wird durch nichts kompensiert. Die Ursachen, von denen sie abhängen, erschöpfen nur einen Teil ihrer Energie in Form von Selbstmorden; der Einfluß, den sie ausüben, ist sehr viel weitreichender. Dort, wo sie nicht dazu führen, daß sich der Mensch umbringt, und damit das Glück völlig auslöschen, vermindern sie in verschiedenem Umfang das normale Übergewicht der Freuden über die Schmerzen. Zweifellos kann es durch das Zusammentreffen besonderer Umstände dazu kommen, daß ihre Wirkung in bestimmten Fällen derart neutralisiert wird, daß sogar eine Steigerung des Glücks möglich wird; aber diese zufälligen und privaten Variationen sind ohne Wirkung auf das *soziale Glück*. Welcher Statistiker würde im übrigen zögern, im Fortschritt der allgemeinen Sterblichkeit innerhalb einer bestimmten Gesellschaft ein sicheres Symptom der Schwächung der öffentlichen Gesundheit zu sehen?

Heißt das, daß man dem Fortschritt und damit der Arbeitsteilung, von der er abhängt, diese traurigen Ergebnisse anrechnen muß? Dieser entmutigende Schluß ist nicht notwendigerweise aus den vorgebrachten Tatsachen herzuleiten. Es ist im Gegenteil sehr wahrscheinlich, daß diese beiden Tatsachenreihen einfach nebeneinander herlaufen. Aber dieser Gleichlauf genügt zum Beweis, daß der Fortschritt unser Glück nicht sehr vermehrt, da es sich, und zwar sehr bedeutend, im selben Augenblick verringert, in dem sich die Arbeitsteilung mit einer zuvor völlig unbekannten Energie und Geschwindigkeit entwickelt. Wenn es auch keinen Grund zur Annahme gibt, daß sie unsere Genußfähigkeit wirklich verminderte, so kann man doch noch weniger daran glauben, daß sie sie spürbar vermehrt habe.

Im großen und ganzen ist das, was wir eben gesagt haben, nur eine besondere Anwendung jener allgemeinen Wahrheit, der zufolge das Vergnügen, wie der Schmerz, eine höchst relative Angelegenheit ist. Es gibt kein absolutes Glück, das objektiv feststellbar wäre und dem sich Menschen im Maß ihres Fortschritts nähern; aber genauso wie, nach einem Wort von Pascal, das Glück des Mannes nicht das Glück der Frau ist, kann das Glück der niedrigen Gesellschaften nicht unser Glück sein, und umgekehrt. Gleichwohl ist das eine nicht größer als das andere. Denn man kann die relative Intensität nur durch die Kraft messen, mit der es uns an das Leben im allgemeinen bindet und an unsere Lebensart im besonderen. Nun hängen die primitiven Völker an ihrer Existenz genauso wie wir an unserer. Sie verzichten sogar noch weniger leicht darauf.[13] Es gibt also keinerlei Beziehung zwischen den Variationen des Glücks und den Fortschritten der Arbeitsteilung.

Diese Aussage ist sehr wichtig. Aus ihr folgt nämlich, daß man zur Erklärung gesellschaftlicher Veränderungen nicht zu untersuchen braucht, welchen Einfluß sie auf das Glück der Menschen gehabt haben, da es nicht dieser Einfluß war, der sie bestimmt hat. Die Sozialwissenschaft muß nachdrücklich auf Nützlichkeitsvergleiche verzichten, in denen sie sich nur zu oft gefallen hat. Im übrigen

13 Außer den Fällen, in denen der Erhaltungstrieb durch religiöse, patriotische usw. Gefühle neutralisiert wird, ohne daß er deswegen schwächer wäre.

sind derartige Überlegungen notwendigerweise subjektiv, denn jedesmal, wenn man Vergnügen oder Interessen vergleicht, kann man nicht umhin, da jedes objektive Kriterium fehlt, seine Ideen und seine Vorlieben mit in die Waagschale zu werfen, als wissenschaftliche Wahrheit hinzustellen, was nur ein persönliches Gefühl ist. Dieses Prinzip hatte bereits Auguste Comte sehr deutlich formuliert: »Der wesentlich relative Geist, in dem künftig alle Begriffe der positiven Philosophie aufzufassen sind, muß uns ... die vage metaphysische Kontroverse über das Wachstum des menschlichen Glückes während der verschiedenen Zeitalter der Zivilisation als ebenso nutzlos wie müßig ausscheiden lassen ... Da das Glück eines jeden hinlängliche Harmonie zwischen der Gesamtheit der Entwicklung seiner verschiedenen Fähigkeiten und dem Totalsystem der Umstände erfordert, die sein Leben beherrschen, und da andrerseits ein solches Gleichgewicht immer die Tendenz zeigt, sich bis zu einem gewissen Grade von selbst einzustellen, so kann man mit Bezug auf das Glück des einzelnen soziale Zustände, deren völlige Annäherung sicherlich unmöglich ist, weder vermittelst eines unmittelbaren Gefühles noch auf irgendeinem verstandesmäßigem Wege positiv vergleichen«.[14]
Aber der Wunsch, glücklicher zu werden, ist der einzige individuelle Beweggrund, der über den Fortschritt Rechenschaft hätte geben können. Schließt man ihn aus, so bleibt kein anderer dafür übrig. Aus welchem Grund sollte das Individuum von sich aus Veränderungen veranlassen, die ihm immer irgendwelche Mühe verursachen, wenn ihm daraus nicht mehr Glück entsteht? Also finden sich die entscheidenden Ursachen der sozialen Evolution nicht im Individuum, sondern in dem es umgebenden Milieu. Wenn sich die Gesellschaften ändern und wenn das Individuum sich ändert, so darum, weil sich das Milieu ändert.
Da aber andrerseits das physische Milieu relativ beständig ist, kann es diese ununterbrochene Folge von Veränderungen nicht erklären. Daher muß man deren ursprüngliche Bedingungen im sozialen Milieu suchen. Die Variationen, die dort entstehen, erzeugen die Veränderungen, durch die die Gesellschaften und die Individuen gehen. Damit verfügen wir über eine methodische Regel, die wir in der Folge anwenden und bestätigen werden.

14 Comte, *Soziologie*, II, S. 276.

III

Man könnte sich jedoch fragen, ob nicht bestimmte Veränderungen, die das Vergnügen allein dadurch erleidet, daß es dauert, nicht die Wirkung haben, den Menschen spontan zur Veränderung zu veranlassen, und ob man folglich die Fortschritte der Arbeitsteilung nicht auf diese Weise erklären könnte. Diese Erklärung könnte man folgendermaßen konzipieren:

Wenn das Vergnügen auch nicht mit dem Glück gleichzusetzen ist, so ist es doch eines seiner Elemente. Nun verliert es aber durch die Wiederholung seine Intensität. Dauert es gar zu lange, so verschwindet es sogar völlig. Die Zeit genügt, um das Gleichgewicht zu brechen, das sich herauszubilden sucht, und um neue Existenzbedingungen zu schaffen, denen sich der Mensch nur anpassen kann, wenn er sich ändert. In dem Maß, wie wir uns an ein bestimmtes Glück gewöhnen, flieht es uns, und wir müssen aufs neue versuchen, es wiederzugewinnen. Wir müssen dieses erlöschende Vergnügen mit Hilfe stärkerer Reize aufs neue entfachen, d. h. die verfügbaren Reize vervielfältigen und sie intensivieren. Das ist aber nur möglich, wenn die Arbeit produktiver wird und sich folglich immer weiter teilt. Jeder erreichte Fortschritt in der Kunst, in der Wissenschaft, im Gewerbe würde uns zu neuen Fortschritten verpflichten, einzig deshalb, um nicht die Früchte des vorhergegangenen Schrittes zu verlieren. Man könnte also die Entwicklung der Arbeitsteilung durch ein Spiel ganz individueller Beweggründe erklären, und ohne den Eingriff irgendeiner sozialen Ursache. Zweifellos könnte man sagen, daß es, wenn wir uns spezialisieren, nicht darum geht, neue Vergnügungen zu erwerben, sondern darum, den jeweils entstehenden zerstörerischen Einfluß zu reparieren, den die Zeit auf die erworbenen Vergnügen ausübt.

Wie real diese Variationen des Vergnügens auch sind, sie können nicht die Rolle spielen, die man ihnen zuschreibt; denn tatsächlich entstehen sie überall da, wo es Vergnügen gibt, d. h. überall, wo Menschen sind. Es gibt keine Gesellschaft, in der dieses psychologische Gesetz nicht herrscht. Nun gibt es aber Gesellschaften, in denen die Arbeitsteilung nicht fortschreitet. Wie wir gesehen haben, lebt eine große Anzahl von primitiven Völkern in einem stationären Zustand, den sie gar nicht verlassen wollen.

Sie sehnen sich nach nichts Neuem. Trotzdem unterliegt ihr Glück dem allgemeinen Gesetz. Das gleiche gilt für die ländlichen Bezirke der zivilisierten Völker. Die Arbeitsteilung geht hier nur langsam voran, und die Freude am Wechsel wird hier nur schwach empfunden. Innerhalb ein und derselben Gesellschaft entwickelt sich schließlich die Arbeitsteilung über die Jahrhunderte hinweg mehr oder weniger rasch. Nun ist aber der Einfluß der Zeit auf die Vergnügen immer der gleiche. Er kann also diese Entwicklung nicht bestimmen.

Unersichtlich ist auch, wie er dieses Ergebnis hätte nach sich ziehen können. Man kann das durch die Zeit zerstörte Gleichgewicht nicht wiederherstellen und das Glück auf einer konstanten Ebene halten, ohne Mühen, die um so unangenehmer sind, je mehr man sich der oberen Grenze des Vergnügens nähert. Denn im Bereich des nahen Maximums ist der Zuwachs des Vergnügens immer niedriger als der jeweilige Zuwachs an entsprechenden Reizen. Für dasselbe Ergebnis muß man sich immer mehr anstrengen. Was man auf der einen Seite gewinnt, verliert man auf der anderen, und man vermeidet einen Verlust nur durch erneute Ausgaben. Um dieses Geschäft gewinnreich zu gestalten, müßte folglich dieser Verlust zumindest bedeutend sein und das Bedürfnis, ihn auszugleichen, stark empfunden werden.

Nun hat es aber nur eine sehr mittelmäßige Energie, weil die einfache Wiederholung dem Vergnügen nichts Wesentliches entzieht. Man darf nämlich den Reiz der Veränderungen nicht mit dem Reiz der Neuheit verwechseln. Der erste ist eine notwendige Bedingung des Vergnügens, weil ein ununterbrochener Genuß verschwindet oder zum Schmerz wird. Aber die Zeit allein unterdrückt die Vielfalt nicht, es muß die Dauer dazukommen. Ein oft, aber unregelmäßig wiederholter Zustand kann durchaus angenehm bleiben, denn wenn die Dauer das Vergnügen zerstört, so darum, weil sie es unbewußt macht oder weil das Spiel einer jeden Funktion einen Aufwand erfordert, der, ohne Unterbrechung verlängert, erschöpft und schmerzt. Wenn sich also der Akt, obwohl er eine Gewohnheit geworden ist, in ausreichenden Zeitintervallen wiederholt, wird er auch weiterhin gefühlt, und der Kräfteverschleiß kann in der Zwischenzeit ausgeglichen werden. Das ist der Grund, warum ein gesunder Erwachsener immer

das gleiche Vergnügen am Trinken, am Essen, am Schlafen fühlt, obwohl er jeden Tag schläft, trinkt und ißt. Das gleiche gilt für die Bedürfnisse des Geistes, die ebenfalls periodisch sind wie die psychischen Funktionen, denen sie entsprechen. Die Vergnügungen, welche die Musik, die schönen Künste oder die Wissenschaft verschaffen, erhalten sich, vorausgesetzt, daß sie abwechselnd genossen werden.

Wenn auch die Dauer vermag, was die Wiederholung nicht kann, so flößt sie uns damit kein Bedürfnis nach neuen und unvorhergesehenen Reizen ein. Denn wenn sie das Bewußtsein des angenehmen Zustandes völlig auslöscht, können wir nicht wahrnehmen, daß das Vergnügen, das damit verbunden war, zu gleicher Zeit erloschen ist. Im übrigen wird es durch jenes allgemeine Gefühl des Wohlbehagens abgelöst, das die regelmäßige Ausübung der im Normalfall beständigen Funktionen begleitet und nicht weniger kostbar ist. Wir bedauern also nichts. Wer von uns hat jemals verlangt, sein Herz schlagen oder seine Lungen sich weiten zu fühlen? Wenn aber im Gegenteil etwas weh tut, dann erstreben wir einfach einen Zustand, der sich von dem, der uns belästigt, unterscheidet. Um dieses Leiden zu beenden, brauchen wir uns indessen nichts Neues einfallen zu lassen. Ein bekanntes Objekt, das uns gewöhnlich kaltläßt, kann uns in diesem Fall ein lebhaftes Vergnügen bereiten, wenn es mit dem kontrastiert, was uns ermüdet. Es gibt also in der Art, wie die Zeit das Grundelement des Vergnügens berührt, nichts, das uns zu irgendeinem Fortschritt anspornen könnte. Zwar verhält es sich mit der Neuheit, deren Reiz nicht dauerhaft ist, etwas anders. Aber wenn sie das Vergnügen auch auffrischt, so konstituiert sie es nicht. Sie stellt nur eine zweitrangige Nebenqualität dar, ohne die es sehr gut existieren kann, obwohl es Gefahr läuft, weniger schmackhaft zu sein. Verschwindet sie also, so wird die dadurch entstehende Leere ebensowenig empfunden wie ein intensives Bedürfnis, diese Leere auszufüllen.

Die Intensität wird noch weiter vermindert, weil das Vergnügen durch ein entgegengesetztes Gefühl neutralisiert wird, das viel stärker und in uns viel tiefer verwurzelt ist: Vom Bedürfnis nach dauerhaften Genüssen und regelmäßigen Vergnügungen. Zwar lieben wir den Wechsel, hängen aber auch zu gleicher Zeit an dem, was wir lieben, und können uns ohne Schmerzen nicht

davon trennen. Im übrigen muß das so sein, damit das Leben weitergehen kann: Es ist zwar nicht möglich ohne Wechsel, und es wird um so flexibler, je komplexer es ist; indessen ist es vor allem ein System von beständigen und regelmäßigen Funktionen. Natürlich gibt es Menschen, bei denen das Bedürfnis nach Neuheiten eine außerordentliche Stärke erreicht. Nichts, was existiert, befriedigt sie. Sie dürsten nach unmöglichen Dingen, sie möchten eine andere Wirklichkeit an die Stelle derjenigen setzen, die ihnen auferlegt ist. Aber diese unverbesserlichen Unzufriedenen sind krank; ihr pathologischer Charakter bestätigt nur die Tatsache, von der wir eben gesprochen haben.

Endlich darf man nicht aus den Augen verlieren, daß dieses Bedürfnis seiner Natur nach sehr unbestimmt ist. Als ein Bedürfnis nach etwas gar nicht Vorhandenem verbindet es uns nicht mit benennbaren Sachverhalten. Es ist also nur zur Hälfte konstituiert, denn ein vollständiges Bedürfnis fordert zweierlei: eine Willensanstrengung und ein bestimmtes Objekt. Da das Objekt äußerlich nicht vorgegeben ist, kann es keine andere Wirklichkeit haben als jene, die wir ihm verleihen. Dieser *Prozeß* ist zur Hälfte eine Sache der Vorstellung. Er besteht mehr aus der Kombination von Bildern, mehr aus einer Art innerer Poesie als aus effektiven Willensbewegungen. Er führt uns nicht aus uns hinaus. Er ist kaum etwas anderes als eine innere Bewegung, die einen Weg nach außen sucht, ihn aber noch nicht gefunden hat. Wir träumen von neuen Sensationen, aber es ist eine unbestimmte Sehnsucht, die sich verflüchtigt, ohne Gestalt anzunehmen. Folglich kann sie selbst dort, wo sie am stärksten ist, nicht die Kraft fester und bestimmter Bedürfnisse annehmen, die den Willen in dieselbe Richtung und über ausgetretene Pfade lenken, und den sie um so gebieterischer anspornen, je weniger sie jedem Umhersuchen und Nachdenken einen Platz einräumen.

Mit einem Wort: Man kann nicht annehmen, daß der Fortschritt nur eine Wirkung der Langeweile ist.[15] Diese periodische und in bestimmten Hinsichten sogar beständige Umwandlung der menschlichen Natur war ein mühsames Werk, das unter Schmerzen verfolgt wurde. Es ist unmöglich, daß sich die Menschheit

15 Das war die Theorie von Georges Leroy; wir kennen sie nur durch das, was Comte in seiner *Soziologie*, I, S. 460, darüber sagt.

einzig und allein deshalb soviel Mühe gemacht hat, um ihre Vergnügungen ein wenig zu variieren und ihnen ihre erste Frische zu erhalten.

2. Kapitel

Die Ursachen

I

Wir müssen also die Ursache, die die Fortschritte der Arbeitsteilung erklärt, in gewissen Variationen des sozialen Milieus suchen. Die Ergebnisse des 1. Buches erlauben uns, sofort herzuleiten, worin diese Veränderungen bestehen.

Wir haben ja gesehen, wie sich die organisierte Struktur und damit die Arbeitsteilung in dem Maß regelmäßig entwickeln, in dem die segmentäre Struktur verschwindet. Entweder ist dieses Verschwinden also die Ursache dieser Entwicklung, oder es verhält sich umgekehrt. Diese letzte Hypothese ist unannehmbar, denn wir wissen, daß die segmentäre Organisation für die Arbeitsteilung ein unüberwindliches Hindernis ist, das wenigstens zum Teil verschwunden sein muß, damit die Arbeitsteilung erscheinen kann. Diese kann nur in dem Maß auftauchen, in dem die segmentäre Organisation sich verflüchtigt. Wenn die Arbeitsteilung einmal existiert, kann sie zweifellos dazu beitragen, deren Verschwinden zu beschleunigen. Sie taucht aber erst auf, nachdem jene zurückgegangen ist. Die Wirkung reagiert auf die Ursache, verliert aber dabei nicht die Eigenschaft der Wirkung. Die Reaktion, die sie nach sich zieht, ist also nur zweitrangig. Das Anwachsen der Arbeitsteilung geht daher auf die Tatsache zurück, daß die sozialen Segmente an Individualität verlieren, daß die Wände, die sie trennen, durchlässiger werden, daß, mit einem Wort, zwischen ihnen ein enger Kontakt entsteht, als dessen Folge es der sozialen Materie freisteht, in neue Verbindungen einzutreten.

Das Verschwinden dieses Typs kann diese Folge indessen nur wegen eines Grundes haben. In seinem Gefolge entsteht nämlich eine Annäherung zwischen den zuvor getrennten Individuen oder zum wenigsten eine engere Annäherung, als vorher bestanden hat. Infolgedessen entsteht ein Bewegungsaustausch zwischen den Teilen der sozialen Masse, die sich bis dahin nicht gegensei-

tig beeinflußt hatten. Je mehr sich das Zellensystem entwickelt hat, desto eher beschränken sich die Beziehungen, in die jeder einzelne von uns eingebunden ist, auf die Zelle, der wir angehören. Es entstehen, könnte man sagen, moralische Leerräume zwischen den verschiedenen Segmenten. Diese Leerräume aber füllen sich in dem Maß auf, in dem sich das System nivelliert. Statt daß sich das soziale Leben in einer Vielfalt von verschiedenen, gleichwohl ähnlichen kleinen Gruppen konzentriert, verallgemeinert es sich. Die sozialen Beziehungen (genauer gesagt: die intrasozialen Beziehungen) werden folglich zahlreicher, denn sie dehnen sich nach allen Seiten über ihre ursprünglichen Grenzen hinweg aus. Die Arbeitsteilung schreitet also um so mehr fort, je mehr Individuen es gibt, die in genügend nahem Kontakt zueinander stehen, um wechselseitig aufeinander wirken zu können. Wenn wir übereinkommen, diese Annäherung und den daraus resultierenden aktiven Verkehr dynamische oder moralische Dichte zu nennen, dann können wir sagen, daß der Fortschritt der Arbeitsteilung in direkter Beziehung zur moralischen oder dynamischen Dichte der Gesellschaft steht.

Aber diese moralische Annäherung kann ihre Wirkung nur entfalten, wenn der wirkliche Abstand zwischen den Individuen immer geringer geworden ist, auf welche Art das auch geschehen mag. Die moralische Dichte kann also nicht stärker werden, ohne daß gleichzeitig die materielle Dichte zunimmt, und diese dient dazu, um jene zu messen. Es ist im übrigen unnötig zu untersuchen, welche von den beiden die andere determiniert hat; die Feststellung genügt, daß sie untrennbar sind.

Die zunehmende Verdichtung der Gesellschaften im Lauf der historischen Entwicklung vollzieht sich auf drei prinzipielle Weisen:

1. Während die niedrigen Gesellschaften sich über Bereiche erstrecken, die, verglichen mit der Anzahl der Individuen, aus denen sie sich zusammensetzen, relativ umfangreich sind, konzentriert sich die Bevölkerung bei den fortgeschrittenen Völkern immer mehr. »Wenn wir die vereinzelten Ansiedlungen in den von wilden Stämmen bewohnten Gegenden vergleichen mit den Volksmassen, die gleich ausgedehnte Landstrecken in Europa erfüllen, oder wenn wir die Bevölkerungsdichte in England zur Zeit der Heptarchie gegenüberstellen seiner heutigen Bevölke-

rungsdichtigkeit, so sehen wir, daß ausser dem durch Vereinigung von Gruppen bewirkten Wachsthum auch gewissermassen ein interstitielles Wachsthum stattgefunden hat.«[1]

Die Veränderungen, die nach und nach im industriellen Leben der Nationen eingetreten sind, beweisen die Allgemeinheit dieser Umgestaltung. Die Wirtschaft der Nomaden, der Jäger oder der Hirten impliziert in der Tat die Abwesenheit einer jeden Konzentration und die Zerstreuung der Bevölkerung über eine größtmögliche Fläche. Die Landwirtschaft setzt, weil sie zu einem seßhaften Leben nötigt, eine engere Knüpfung der Sozialgewebe voraus, die allerdings noch recht unvollkommen ist, da sich zwischen jeder Familie ein Niemandsland ausbreitet.[2] Obwohl in der Stadt die Verdichtung schon viel größer ist, waren die Häuser keineswegs dicht aneinandergebaut, denn die Grenzgemeinschaft war dem römischen Recht noch unbekannt.[3] Sie entstand auf unserem Boden und beweist, daß das soziale Gewebe hier weit dichter geworden ist.[4] Andrerseits sind die europäischen Gesellschaften von Anfang an ständig dichter geworden, trotz einiger Fälle vorübergehenden Rückschritts.[5]

2. Die Bildung der Städte und ihre Entwicklung ist ein anderes, noch charakteristischeres Symptom des gleichen Phänomens. Die Zunahme der mittleren Dichte könnte sich einzig der materiellen Zunahme der Geburtenrate verdanken und kann folglich mit einer sehr schwachen Konzentration und mit einem betonten Festhalten des segmentären Typs zusammengehen. Aber die Städte sind immer das Ergebnis des Bedürfnisses der Individuen, untereinander ständig in einem so engen Kontakt zu bleiben, wie dies

1 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, II, S. 29.

2 »*Colunt discreti ac diversi*«, sagt Tacitus von den Germanen, »*suam quisque domum spatio circumdat*« (*Germania*, XVI).

3 Siehe in Accarias, *Précis*, I, S. 640 die Liste der städtischen Dienstleistungen. Siehe Fustel, *Der antike Staat*, S. 89.

4 Wenn wir diesen Schluß ziehen, so heißt das nicht, daß die Fortschritte der Dichte aus wirtschaftlichen Veränderungen resultieren. Die beiden Tatsachen bedingen sich gegenseitig, und das genügt, um von der Gegenwart des einen auf die Gegenwart des anderen schließen zu können.

5 Siehe Levasseur, *La population française*, Paris 1889-92, I-III, *passim*.

möglich ist; sie stellen Punkte dar, an denen sich die soziale Masse stärker zusammenzieht als anderswo. Sie können sich also nur vervielfachen und ausdehnen, wenn die moralische Dichte steigt. Im übrigen werden wir sehen, daß sie nur durch Zuwanderung wachsen, was seinerseits nur in dem Maß möglich ist, in dem die Auflösung der sozialen Segmente bereits fortgeschritten ist.

Solange die soziale Organisation wesentlich segmentär ist, existiert keine Stadt. In den niedrigen Gesellschaften gibt es keine Stadt: weder bei den Irokesen noch bei den alten Germanen.[6] Genauso war es bei den primitiven Völkern Italiens. »Die italischen Völkerschaften wohnten in ältester Zeit nicht in Städten, sondern in Geschlechtergemeinschaften oder Dorfgemeinschaften (pagi), in welchen Hütten und Höfe (vici, oikoi) zerstreut lagen.«[7] Aber schon nach kurzer Zeit taucht die Stadt dort auf. Athen, Rom sind oder werden Städte, und dieselbe Umgestaltung vollzieht sich in ganz Italien. In unseren christlichen Gesellschaften erscheint die Stadt vom Anfang an, denn die Städte, die das römische Imperium zurückgelassen hatte, waren nicht mit ihm verschwunden. Seit dieser Zeit sind die Städte zwangsläufig größer und zahlreicher geworden. Die Neigung der Landbevölkerung, in die Städte zu strömen, die in der zivilisierten Welt[8] so allgemein ist, ist nur eine Folge dieser Bewegung. Sie stammt aber nicht von heute; seit dem 17. Jahrhundert hat sie die Staatsmänner beschäftigt.[9]

Weil die Gesellschaften im allgemeinen mit einer landwirtschaftlichen Periode beginnen, erlag man manchmal der Versuchung, die Entwicklung der städtischen Zentren als ein Zeichen des Alters und des Untergangs anzusehen.[10] Man darf aber nicht übersehen, daß diese Landwirtschaftsphase um so kürzer ist, je höher der Gesellschaftstyp ist. Während sie bei den Germanen, bei den Indianern Nordamerikas und bei den primitiven Völkern so

6 Siehe Tacitus, *Germania*, XVI. – Sohm, *Die Entstehung des deutschen Städtewesens*, Leipzig 1890.

7 Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Leipzig 1873, I, S. 3 f.

8 Siehe über diesen Punkt Dumont, *Dépopulation et civilisation*, Paris 1890, 8. Kap., und Öttingen, *Moralstatistik*, S. 237 ff.

9 Siehe Levasseur, *op. cit.*, S. 200.

10 Es scheint uns, als ob das die Meinung von Tarde in seinen *Lois de l'imitation* wäre.

lange Bestand hatte wie diese Völker selbst, hört sie in Rom, in Athen sehr bald auf, und bei uns kann man sagen, daß sie niemals in reiner Form existiert hat. Wenn umgekehrt das Stadtleben früher beginnt, nimmt es auch eine größere Ausdehnung an. Die in der Regel immer raschere Beschleunigung dieser Entwicklung zeigt, daß es sich dabei keineswegs um eine Art pathologisches Phänomen handelt, sondern daß sich diese Entwicklung in Übereinstimmung mit der Natur des entwickelten Sozialtyps vollzieht. Selbst wenn wir annehmen, daß diese Bewegung heute für unsere Gesellschaften bedrohliche Ausmaße angenommen hätte, weil diese vielleicht nicht mehr genügend Geschmeidigkeit haben, um sich ihr anzupassen, so wird sie dennoch weitergehen, entweder mit ihnen oder nach ihnen, und die sozialen Typen, die nach den unsrigen entstehen werden, werden sich wahrscheinlich durch einen noch rascheren und noch vollständigeren Rückschritt der landwirtschaftlichen Zivilisation auszeichnen.

3. Schließlich die Zahl der Kommunikations- und Verkehrswege. Indem sie die Leerräume, die die sozialen Segmente trennen, überbrücken und verringern, vergrößern sie die Dichte der Gesellschaft. Im übrigen ist kein Beweis dafür nötig, daß sie um so zahlreicher und vollkommener sind, je höher der Gesellschaftstyp ist.

Da dieses sichtbare und meßbare Symbol die Variationen widerspiegelt, die wir die moralische Dichte[11] genannt haben, können wir es in der von uns vorgeschlagenen Formel an deren Stelle setzen. Im übrigen müssen wir hier noch einmal wiederholen, was wir weiter oben gesagt haben: Wenn sich die Gesellschaft verdichtet und damit die Entwicklung der Arbeitsteilung bestimmt, so erhöht diese ihrerseits die Verdichtung der Gesellschaft. Aber das ist nicht wichtig; denn die Arbeitsteilung bleibt die abgeleitete Tatsache, und folglich verdankt sie ihre Fortschritte den parallelen Fortschritten der sozialen Dichte, welches auch immer die Ursachen für diese letzteren sein mögen. Das alleine haben wir beweisen wollen.

11 Immerhin gibt es Sonderfälle, in denen die materielle und die moralische Dichte ausnahmsweise vielleicht nicht ganz parallel laufen. Siehe weiter unten, im 3. Kapitel, die abschließende Anmerkung.

Aber dies ist nicht der einzige Faktor.
Wenn die Verdichtung der Gesellschaft dieses Ergebnis hat, so darum, weil sie die intrasozialen Beziehungen vervielfacht. Aber diese werden noch zahlreicher, wenn außerdem die Gesamtzahl der Mitglieder der Gesellschaft beträchtlicher wird. Wenn die Gesellschaft mehr Individuen umfaßt, die zu gleicher Zeit in engerem Kontakt zueinander stehen, verstärkt sich der Effekt notwendigerweise. Das soziale Volumen hat also auf die Arbeitsteilung denselben Einfluß wie die Dichte.
Im allgemeinen sind die Gesellschaften tatsächlich um so größer, je weiter sie fortgeschritten sind und je geteilter in ihnen folglich die Arbeit ist. »Gesellschaften beginnen ebenso wie lebende Körper als Keime, sie nehmen ihren Ursprung in Form von Massen, die ausserordentlich klein sind verglichen mit der Masse, welche einige derselben schliesslich erreichen. Dass aus kleinen wandernden Horden die grössten Gesellschaften hervorgegangen sind, ist eine Annahme, die sich nicht mehr bezweifeln lässt.«[12]
Was wir über die segmentäre Verfassung gesagt haben, macht diese Wahrheit unwiderlegbar. In der Tat wissen wir, daß sich die Gesellschaften aus einer bestimmten Anzahl von ungleich ausgedehnten Segmenten gebildet haben, die sich gegenseitig umfassen. Nun sind aber diese Kader wenigstens prinzipiell keine künstlichen Gebilde. Selbst als sie schon konventionell geworden waren, imitierten und wiederholten sie so weit wie möglich die überkommenen Formen der natürlichen Anordnung. Viele alte Gesellschaften haben sich in dieser Form erhalten. Die jeweils umfassendsten unter diesen Unterteilungen entsprechen dem nächstniedrigeren sozialen Typ. Unter den Segmenten, aus denen sie ihrerseits zusammengesetzt sind, tragen die jeweils größten ebenfalls Spuren des Typs, der ihnen unmittelbar vorausging, und so fort. Wir finden bei den fortgeschrittensten Völkern Spuren der primitivsten sozialen Organisation.[13] So hat sich der Stamm aus dem Zusammenschluß von Horden oder Klanen gebildet; die Nation (die jüdische Nation z. B.) und die Städte aus dem Zusammenschluß von Stämmen; die Stadt ihrerseits mit den ihr untertanen Dörfern tritt als Element in noch komplexeren

12 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, II, S. 22.
13 Das Dorf, das ursprünglich nur ein seßhaft gewordener Klan ist.

Gesellschaften auf usw. Das soziale Volumen muß sich also zwangsläufig vermehren, da jede Gattung aus einer Wiederholung von Gesellschaften der direkt vorhergegangenen Gattung zusammengesetzt ist.

Allerdings gibt es auch Ausnahmen. Die jüdische Nation war vor ihrer Eroberung wahrscheinlich größer als die römische Stadtgemeinde des 4. Jahrhunderts; trotzdem exemplifiziert sie einen niedrigeren Typus. China, Rußland sind viel volkreicher als die zivilisiertesten Nationen Europas. Folglich ist bei ihnen die Arbeitsteilung noch nicht nach Maßgabe des sozialen Volumens entwickelt. Die Zunahme des Volumens ist in der Tat nicht notwendigerweise ein Zeichen von Höherwertigkeit, wenn sich die Dichte nicht zu gleicher Zeit und im gleichen Verhältnis verstärkt. Denn eine Gesellschaft kann sehr große Ausmaße annehmen, weil sie eine sehr große Zahl von ganz unterschiedlich gearteten Segmenten umfaßt. Wenn also selbst die größten unter ihnen nur Gesellschaften eines sehr untergeordneten Typs hervorbringen, bleibt die Segmentstruktur sehr ausgeprägt und folglich die soziale Organisation wenig entwickelt. Selbst ein riesiges Aggregat von Klanen steht noch unterhalb der kleinsten organisierten Gesellschaft, weil diese schon Evolutionsstadien durchlaufen hat, innerhalb derer das Klanaggregat stehengeblieben ist. Und genauso gilt: Wenn auch die Zahl der sozialen Einheiten Einfluß auf die Arbeitsteilung hat, dann nicht an sich und notwendigerweise, sondern weil die Zahl der sozialen Beziehungen mit der Zahl der Individuen im allgemeinen größer wird. Um zu diesem Ergebnis zu kommen, genügt es nun nicht, daß die Gesellschaft viele Mitglieder umfaßt, sie müssen auch in engem Kontakt stehen, um wechselseitig aufeinander einwirken zu können. Wenn sie statt dessen durch undurchlässige Milieus getrennt sind, dann können sie nur selten und beschwerlich Beziehungen knüpfen, und alles verläuft, als wären sie nur wenig zahlreich. Der Anstieg des sozialen Volumens beschleunigt also nicht immer die Fortschritte der Arbeitsteilung, sondern nur dann, wenn sich die Masse zur gleichen Zeit und im selben Ausmaß zusammenzieht. Die Arbeitsteilung ist folglich nur, wenn man so will, ein zusätzlicher Faktor; fällt sie aber mit der Zunahme des Volumens zusammen, dann verstärkt sie deren Wirkungen durch einen eigenständigen Beitrag, den man folglich davon unterscheiden muß.

Wir können also die folgende Aussage formulieren: *Die Arbeitsteilung ändert sich im direkten Verhältnis zum Volumen und zur Dichte der Gesellschaften; wenn sie also im Lauf der sozialen Entwicklung ständig fortschreitet, so deshalb, weil die Gesellschaften regelmäßig dichter und ganz allgemein umfangreicher geworden sind.*

Zwar hat man schon immer gewußt, daß es zwischen diesen beiden Tatsachen eine Beziehung gibt. Denn damit sich die Funktionen weiter spezialisieren, muß es mehr miteinander kooperierende Individuen geben, und diese müssen sich nahe genug stehen, um zusammenarbeiten zu können. Aber im allgemeinen sieht man in diesem Zustand der Gesellschaft nur das Mittel, mit dessen Hilfe sich die Arbeitsteilung entwickelt, und nicht die Ursache dieser Entwicklung. Man läßt diese Entwicklung von individuellen Wünschen nach Wohlbefinden und nach Glück abhängen, die um so besser befriedigt werden können, je umfangreicher und dichter die Gesellschaften sind. Aber das Gesetz, das wir eben aufgestellt haben, hat etwas ganz anderes im Blick. Wir sagen nicht, daß das Wachstum und die Verdichtung der Gesellschaft eine größere Arbeitsteilung *erlauben*, wir sagen, daß sie sie *zwangsläufig hervorrufen*. Jene Faktoren sind kein Instrument, mit dem sich die Arbeitsteilung verwirklicht; sie sind deren bestimmende Ursache.[14]

14 Auch bei diesem Punkt können wir uns auf die Autorität von Comte berufen: »Ich habe... nur auf die forschreitende Verdichtung unserer Gattung als auf ein letztes allgemeines Element hinzuweisen, das bei der Regelung der tatsächlichen Schnelligkeit der sozialen Bewegung mitwirkt. Man kann zunächst leicht einsehen, daß dieser Einfluß besonders am Anfang immer viel dazu beiträgt, in dem Ganzen der menschlichen Arbeit eine mehr und mehr ins einzelne gehende Teilung herbeizuführen, die mit einer zu kleinen Zahl von Mitarbeitern notwendigerweise unvereinbar ist. Außerdem spornt eine solche Verdichtung durch eine intimere und weniger bekannte, obgleich noch wesentlichere Eigenschaft unmittelbar und sehr machtvoll zur schnelleren Entwicklung der sozialen Evolution an, entweder indem sie die einzelnen antreibt, neue Anstrengungen zu wagen, um sich durch raffiniertere Mittel eine Existenz zu sichern, die sonst auf diese Weise schwieriger werden würde, oder auch indem sie die Gesellschaft nötigt, mit einer harnäckigeren und einheitlicheren Energie zu reagieren, um gegen die mächtigere Entfaltung der Sonderbestrebun-

Aber wie kann man sich die Wirkungsweise dieser doppelten Ursache vorstellen?

II

Wenn auch, nach Spencer, der Zuwachs des sozialen Volumens einen Einfluß auf die Fortschritte der Arbeitsteilung hat, so bestimmt er sie doch nicht; er beschleunigt sie nur. Es handelt sich nur um eine zusätzliche Bedingung des Phänomens. Von Natur aus instabil, wird jede homogene Masse unabhängig von ihren Ausmaßen notwendigerweise heterogen. Sie differenziert sich nur vollständiger und rascher, wenn sie größer ist. Da diese Heterogenität daher rührt, daß die verschiedenen Teile der Masse der Wirkung der verschiedenen Kräfte ausgesetzt sind, ist sie um so größer, je verschiedenartiger die Teile gelagert sind. Das trifft auch für die Gesellschaft zu: »Eine Gemeinschaft..., die sich mit wachsender Anzahl ihrer Glieder über einen größeren Landstrich ausgebreitet hat und in solchem Maasse sesshaft geworden ist, dass jeder innerhalb seines Gaues lebt und stirbt, bietet ihren verschiedenen Abtheilungen ganz abweichende physikalische Bedingungen, und nun bleiben dieselben auch nicht länger bei denselben Beschäftigungen. Diejenigen, welche zerstreut leben, fahren fort zu jagen oder Ackerbau zu treiben; die, welche sich am Meeresufer ausgebreitet haben, ergeben sich den Beschäftigungen, die das Meer bietet, während die Bewohner eines vielleicht um seiner zentrale Lage willen für periodische Versammlungen ausgewählten Platzes Handelsleute werden und einer Stadt Entstehung geben... Es ist eine Folge der Verschiedenheit des Bodens und des Klimas, dass die Bewohner des flachen Landes in verschiedenen Theilen des Königreichs (England) zum Theil ganz besondere Beschäftigungen angenommen haben und sich danach unterscheiden, dass sie hauptsächlich Rindvieh oder Schafe, Waizen oder Gerste, Hopfen oder Apfelwein hervorbringen.«[15] Mit

gen genügend anzukämpfen. In beiden Fällen sieht man, daß es sich nicht um die absolute Erhöhung der Zahl der Individuen handelt, sondern insbesondere um die ihres intensiveren Zusammenströmens auf einem gegebenen Raum« (*Soziologie*, I, S. 466 f.).

15 Spencer, *Grundlagen der Philosophie*, Stuttgart 1875, S. 430 f.

einem Wort: Die Verschiedenheit des Milieus, in dem die Individuen leben, erzeugt bei ihnen verschiedene Fähigkeiten, die ihre Spezialisierung in verschiedene Richtungen lenken, und wenn sich diese Spezialisierung mit den Dimensionen der Gesellschaft vergrößert, dann weil sich gleichzeitig auch diese äußeren Unterschiede vergrößern.

Zweifellos zeichnen die äußeren Bedingungen die Individuen, die unter ihrem Einfluß leben; insofern sie verschieden sind, differenzieren sie diese Individuen. Es handelt sich indessen darum zu erfahren, ob diese Verschiedenheit, die zweifellos nicht ohne Beziehungen zur Arbeitsteilung ist, genügt, um diese zu veranlassen. Gewiß kann man sich erklären, daß die Einwohner je nach den Eigenschaften des Bodens und den Klimabedingungen hier Weizen und dort Schafe oder Rinder erzeugen. Aber diese Funktionsunterschiede erschöpfen sich nicht immer, wie in diesen beiden Beispielen, in einfachen Nuancen. Sie sind vielmehr manchmal so ausgeprägt, daß die Individuen, zwischen denen die Arbeit geteilt wird, entsprechend viele unterschiedliche und sogar entgegengesetzte Gattungen bilden. Man könnte fast annehmen, daß sie sich verschworen haben, sich so weit als möglich voneinander zu entfernen. Welche Ähnlichkeit besteht zwischen dem Gehirn, das denkt, und dem Magen, der verdaut? Was haben der Dichter, der in seinen Traum, und der Gelehrte, der ganz in seine Untersuchungen versunken ist, der Arbeiter, der sein Leben damit verbringt, Nadelköpfe zu machen, der Bauer, der hinter dem Pflug geht, der Kaufmann hinter dem Ladentisch gemeinsam? Wie groß auch die Varietät der äußeren Bedingungen sein mag, sie weist nirgends Unterschiede auf, die mit derartig starken Gegensätzen vergleichbar wären, und kann diese daher auch kaum erklären. Selbst wenn man nicht sehr weit auseinanderliegende Funktionen vergleicht, sondern nur verschiedene Zweige ein und derselben Funktion, ist es manchmal völlig unmöglich festzustellen, welchen äußeren Unähnlichkeiten ihre Trennung zuzuschreiben wäre. Die wissenschaftliche Arbeit wird immer geteilter. Welches aber sollten die klimatischen, geologischen oder sogar sozialen Bedingungen sein, die so verschiedene Talente hervorgebracht haben wie den Mathematiker, den Chemiker, den Naturforscher, den Psychologen usw.?

Aber selbst dort, wo die äußeren Umstände die Individuen aufs

nachdrücklichste dazu veranlassen, sich in einem bestimmten Sinn zu spezialisieren, genügen sie nicht, um diese Spezialisierung zu determinieren. Durch ihren Körperbau ist die Frau dafür bestimmt, ein anderes Leben zu führen als der Mann; trotzdem gibt es Gesellschaften, in denen die Beschäftigungen der beiden Geschlechter nachweislich die gleichen sind. Durch sein Alter, durch die Blutsbindungen, die er mit seinen Kindern hat, ist der Vater ausersehen, in der Familie jene Leitungsfunktionen auszuführen, deren Summe die väterliche Gewalt ausmacht. Trotzdem fällt ihm in der matriarchalischen Familie diese Autorität nicht zu. Es scheint ganz natürlich zu sein, daß die verschiedenen Mitglieder der Familie unterschiedliche Obliegenheiten haben, d. h. Funktionen, die nach dem Grad ihrer Verwandtschaft verschieden sind: daß der Vater und der Onkel, daß der Bruder und der Vetter weder dieselben Rechte noch dieselben Pflichten besitzen. Trotzdem gibt es Familientypen, in denen alle Erwachsenen die gleiche Rolle spielen und sich ohne jede Berücksichtigung ihres Verwandtschaftsgrades gleichwertig gegenüberstehen. Die untergeordnete Rolle, die der Kriegsgefangene im Schoß des Siegerstammes einnimmt, scheint ihn (solange sein Leben verschont wird) zu den tiefsten sozialen Funktionen zu verdammen. Wir haben aber gesehen, daß er oft von den Siegern assimiliert und einer ihresgleichen wird.

Wenn also diese Unterschiede die Arbeitsteilung möglich machen, so erzwingen sie sie aber keinesfalls. Daraus, daß sie gegeben sind, folgt noch nicht, daß man sich ihrer bedient. Im großen und ganzen sind sie recht gering, verglichen mit den Ähnlichkeiten, die die Menschen weiterhin untereinander aufweisen; sie entsprechen allenfalls einem kaum bemerkbaren Keim. Damit aus ihnen eine Spezialisierung der Tätigkeit wird, müssen sie entwickelt und organisiert werden, und diese Entwicklung hängt natürlich von anderen Ursachen ab als von der Verschiedenheit der äußeren Bedingungen. Spencer behauptet allerdings, daß diese Entwicklung selbsttätig wäre, weil sie der Linie des geringsten Widerstands folge und weil alle Kräfte der Natur unweigerlich in diese Richtung neigten. *Wenn sich die Menschen spezialisieren*, dann gewiß in der Richtung dieser natürlichen Unterschiede, denn auf diese Weise brauchen sie sich am wenigsten anzustrengen, und sie ziehen den größten Gewinn daraus. Aber

warum sollen sie sich spezialisieren? Was veranlaßt sie dazu, sich voneinander unterscheiden zu wollen? Spencer erklärt recht gut, wie die Evolution vor sich geht, wenn sie stattfindet; aber er sagt uns nicht, welches die Triebfeder ist, die sie hervorruft. In Wahrheit stellt er sich diese Frage gar nicht. Er nimmt nur an, daß sich das Glück mit der Produktivkraft der Arbeit vergrößert. Jedesmal, wenn sich ein neues Mittel findet, die Arbeit weiter zu teilen, scheint es ihm unmöglich, daß wir es nicht verwenden. Wir wissen aber, daß es nicht so zugeht. In Wirklichkeit hat dieses Mittel nur dann einen Wert für uns, wenn wir seiner bedürfen, und da der primitive Mensch kein Bedürfnis hat nach all jenen Produkten, die der zivilisierte Mensch sich zu wünschen gelernt hat und die bereitzustellen eine komplexere Arbeitsorganisation gerade vermag, können wir die wachsende Spezialisierung der Aufgaben nur begreifen, wenn wir wissen, auf welche Weise sich diese neuen Bedürfnisse ausgebildet haben.

III

Wenn sich die Arbeit in dem Maß immer weiter teilt, in dem die Gesellschaften umfangreicher und dichter werden, so nicht, weil die äußeren Umstände mannigfaltiger sind, sondern weil der Überlebenskampf hitziger ist.

Darwin hat zu Recht bemerkt, daß die Konkurrenz zwischen zwei Organismen um so heftiger ist, je ähnlicher sie einander sind. Da sie die gleichen Bedürfnisse haben und die gleichen Ziele verfolgen, rivalisieren sie überall. Solange sie über mehr Ressourcen verfügen als sie brauchen, können sie noch Seite an Seite leben. Erhöht sich aber ihre Zahl derart, daß ihr Hunger nicht mehr genügend gestillt werden kann, so bricht der Krieg aus, und verläuft um so heftiger, je ausgeprägter dieser Mangel ist, d. h. je größer die Zahl der Konkurrenten geworden ist. Ganz anders verhält es sich dagegen, wenn die zusammenlebenden Individuen verschiedenen Gattungen oder Arten angehören. Da sie sich nicht auf dieselbe Weise ernähren und nicht dasselbe Leben führen, belästigen sie sich gegenseitig nicht; was dem einen zugute kommt, ist für die anderen wertlos. Die Anlässe zu Konflikten vermindern sich also im selben Maße wie die Gelegenheiten, sich

zu begegnen, und das um so mehr, je entfernter die Gattungen oder Varietäten zueinander stehen. »Auf einem ganz kleinen Gebiet, zumal wenn es der Einwanderung offensteht und infolgedessen der Kampf zwischen den Individuen heftig ist, finden wir stets eine große Mannigfaltigkeit der Bewohner. So fand ich z. B. auf einem drei Fuß langen und vier Fuß breiten Rasenstück, das jahrelang den gleichen Lebensbedingungen ausgesetzt war, zwanzig Pflanzenarten, die zu achtzehn Gattungen und acht Ordnungen gehörten; man sieht, wie sehr diese Pflanzen differieren.«[16] Jeder hat im übrigen selber festgestellt, daß in einem Feld neben dem Getreide eine sehr große Anzahl von Unkräutern wächst. Auch die Tiere entziehen sich dem Lebenskampf um so leichter, je verschiedener sie sind. Auf einer Eiche kann man bis zu 200 Insektenarten finden, die in guter Nachbarschaft miteinander leben. Die einen leben von den Früchten des Baumes, die anderen von Blättern, andere wieder von der Rinde und von der Wurzel. »Es wäre ganz unmöglich, daß die gleiche Zahl von Individuen auf diesem Baum lebte, wenn alle von einer Art wären; wenn z. B. alle nur von der Rinde oder nur von den Blättern lebten.«[17] Auch innerhalb des Organismus wird die Konkurrenz unter den verschiedenen Geweben dadurch vermindert, daß sie sich von verschiedenen Substanzen ernähren.

Die Menschen unterliegen dem gleichen Gesetz. In einer und derselben Stadt können die verschiedensten Berufe nebeneinander leben, ohne sich gegenseitig schädigen zu müssen, denn sie verfolgen verschiedene Ziele. Der Soldat sucht den militärischen Ruhm, der Priester die moralische Autorität, der Staatsmann die Macht, der Gewerbetreibende den Reichtum, der Gelehrte wissenschaftliches Ansehen; jeder kann damit sein Ziel erreichen, ohne die anderen daran zu hindern, das ihre zu erreichen. Dies gilt selbst dann noch, wenn Funktionen weniger weit auseinander liegen. Der Augenarzt konkurriert nicht mit dem Irrenarzt, der Schuhmacher nicht mit dem Hutmacher, der Maurer nicht mit dem Tischler, der Physiker nicht mit dem Chemiker usw. Da sie verschiedene Dienste erbringen, können sie sie parallel erbringen.

16 Darwin, *Die Entstehung der Arten*, Stuttgart 1967, S. 161 f.
17 Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin 1868, S. 262.

Je mehr sich die Funktionen indessen einander nähern, je mehr Kontakt sie untereinander haben, desto größer ist folglich die Gefahr, daß sie sich gegenseitig bekämpfen. Da sie in diesem Fall durch verschiedene Mittel ähnliche Bedürfnisse befriedigen, ist es unvermeidlich, daß sie mehr oder weniger versuchen, sich gegenseitig Terrain streitig zu machen. Niemals wird ein Beamter mit einem Gewerbetreibenden konkurrieren; aber der Brauer und der Winzer, der Tuchmacher und der Seidenfabrikant, der Dichter und der Musiker werden sich Mühe geben, sich gegenseitig zu verdrängen. Wer die gleiche Funktion ausübt, kann nur auf Kosten des anderen gedeihen. Wenn man sich also diese verschiedenen Funktionen in Gestalt eines verzweigten Busches vorstellt, der einem gemeinsamen Stamm entwächst, dann wird zwischen den äußersten Enden am wenigsten gekämpft, während der Kampf regelmäßig zunimmt, je mehr man sich dem Zentrum nähert. So ist es nicht nur im Inneren jeder Stadt, sondern in der ganzen Gesellschaft. Verschieden lokalisierte, aber ähnliche Berufe machen sich um so heftiger Konkurrenz, je ähnlicher sie einander sind, sofern die Kommunikations- und Transportschwierigkeiten ihren Handlungsspielraum nicht einengen.

Dies vorausgesetzt, ist es leicht zu verstehen, daß jede Verdichtung der sozialen Masse, besonders wenn sie von einer Zunahme der Bevölkerung begleitet ist, notwendigerweise die Fortschritte der Arbeitsteilung bestimmt.

Stellen wir uns ein Industriezentrum vor, das eine bestimmte Region des Landes mit einem Spezialprodukt beliefert. Die Entwicklung, die es erreichen kann, ist doppelt begrenzt, zuerst durch den Umfang der Bedürfnisse, die es zu befriedigen gilt, oder, wie man sagt, durch die Ausdehnung des Marktes, und andrerseits durch die Leistungsfähigkeit der verfügbaren Produktionsmittel. Normalerweise erzeugt es nicht mehr, als nötig ist, und auch nicht weniger, als es könnte. Auch wenn es ihm unmöglich ist, die derartig gekennzeichnete Grenze zu überschreiten, so bemüht es sich doch, sie zu erreichen. Denn es liegt in der Natur einer Kraft, ihre ganze Energie zu entfalten, solange sie nichts daran hindert. Hat das industrielle Zentrum einmal diesen Punkt erreicht, dann hat es sich seinen Existenzbedingungen angepaßt. Es befindet sich im Gleichgewicht, das sich nicht ändern kann, wenn sich nichts ändert.

Aber wenn eine bis dahin unabhängige Region mit diesem Zentrum durch einen Weg verbunden wird, der die Entfernung zum Teil aufhebt, dann fällt im gleichen Augenblick eine der Barrieren, die ihren Aufschwung aufgehalten hatte, oder wird doch niedriger. Der Markt wird größer; mehr Bedürfnisse müssen befriedigt werden. Wenn alle einzelnen Unternehmen, die er umfaßt, schon ihr erreichbares Produktionsmaximum realisiert hatten, dann bleiben die Dinge sicherlich wie sie waren, da sie sich nicht weiter ausdehnen können. Eine derartige Bedingung ist aber völlig ideal. In Wirklichkeit gibt es immer eine Anzahl mehr oder weniger großer Unternehmen, die noch nicht an ihre Kapazitätsgrenze gekommen sind und die daher rasch weitergehen können. Da sich ein leerer Raum vor ihnen öffnet, versuchen sie notwendigerweise, sich darin auszudehnen und ihn auszufüllen. Begegnen ihnen hier ähnliche Unternehmen, die imstande sind, ihnen zu widerstehen, dann halten diese sie auf, sie begrenzen sich gegenseitig, und ihre wechselseitigen Beziehungen bleiben folglich unverändert. Ohne Zweifel gibt es mehr Konkurrenten. Da sie sich aber einen größeren Markt teilen, bleibt der Anteil eines jeden einzelnen der gleiche. Zeigen sich aber gewisse Unternehmen unterlegen, so müssen sie notwendigerweise das Terrain abtreten, das sie bis dahin besetzt hatten, auf dem sie sich unter den neuen Bedingungen nicht mehr halten können, und wo der Kampf entbrennt. Sie haben dann keine andere Möglichkeit mehr, als zu verschwinden oder sich umzugestalten, und diese Transformation muß notwendigerweise in einer neuen Spezialisierung enden. Denn wenn die Schwächeren, statt sofort eine weitere Spezialität zu erfinden, es vorzögen, sich einer Beschäftigung zuzuwenden, die bereits existiert, dann müßten sie ja mit jenen konkurrieren, die diese bisher ausgeübt haben. Der Kampf wäre damit also nicht beendet, sondern nur verlagert, und seine Folgen zeitigte er nur an einem anderen Punkt. Schließlich müßte irgendwo dennoch eine Elimination oder eine neue Differenzierung stattfinden. Wir brauchen nicht hinzuzufügen, daß, wenn die Gesellschaft tatsächlich mehr und zugleich enger miteinander verbundene Mitglieder zählt, der Kampf noch heftiger und die daraus resultierende Spezialisierung noch rascher und noch vollständiger ist.

Mit anderen Worten: In dem Maße, in dem die soziale Verfas-

sung segmentär ist, hat jedes Segment seine eigenen Organe, die gleichsam geschützt sind und durch Trennwände, die die verschiedenen Segmente voneinander scheiden, auf Abstand von ähnlichen Organen gehalten werden. In dem Maß aber, wie diese Trennwände fallen, ist es unvermeidlich, daß sich die einander ähnlichen Organe berühren, den Kampf beginnen und versuchen, sich gegenseitig zu verdrängen. Wie diese Verdrängung sich auch vollzieht, immer ist das Ergebnis irgendein Fortschritt auf dem Weg der Spezialisierung. Denn einerseits kann das Segmentorgan, das gesiegt hat, wenn man so sagen darf, der größeren Aufgabe, die ihm jetzt zufällt, nur dank einer stärkeren Arbeitsteilung genügen; andrerseits können sich die Besiegten nur halten, wenn sie sich auf einen Teil der Funktionen zurückziehen, die sie bis dahin erfüllt hatten. Der kleine Betriebsleiter wird Vorarbeiter, der kleine Kaufmann wird Angestellter usw. Diese Teilfunktion kann im übrigen je nach ihrer mehr oder weniger deutlichen Unterlegenheit mehr oder weniger bedeutend sein. Es kann sogar vorkommen, daß sich die ursprüngliche Funktion in zwei Funktionen von gleicher Bedeutung teilt. Statt in Konkurrenz zu treten oder in Konkurrenz zu bleiben, finden zwei ähnliche Betriebe ihr Gleichgewicht, indem sie sich ihre gemeinsame Aufgabe teilen; statt sich unterzuordnen, ordnen sie sich bei. Auf jeden Fall aber tauchen neue Spezialitäten auf.

Obwohl die obigen Beispiele vor allem dem Wirtschaftsleben entnommen sind, gilt diese Erklärung ohne Unterschiede für alle sozialen Funktionen. Die wissenschaftliche Arbeit, die künstlerische Arbeit usw. teilen sich auf keine andere Weise und aus keinem anderen Grund. Infolge derselben Ursachen absorbiert auch der Zentralapparat (wie wir gesehen haben) die lokalen Regelorgane und macht aus ihnen spezielle Hilfsorgane.

Resultiert aus diesen Veränderungen ein Zuwachs an mittlerem Glück? Es ist dafür keine Ursache zu erkennen. Die größere Intensität des Kampfes erfordert neue und mühsame Anstrengungen, deren Natur die Menschen um nichts glücklicher macht. Alles geht mechanisch vor sich. Ein Bruch des Gleichgewichts in der sozialen Masse ruft Konflikte hervor, die nur durch eine noch entwickeltere Arbeitsteilung gelöst werden können: Das ist der Motor des Fortschritts. Was die äußeren Umstände betrifft, die verschiedenen Kombinationen des Erbguts, so weisen sie – wie

die Neigung des Bodens den Lauf des Flusses bestimmt, ihn aber nicht erschafft – nur die Richtung, in der sich die Spezialisierung dort entwickelt, wo sie notwendig ist, aber sie bedingen sie nicht. Die individuellen Unterschiede, die jene externen Umstände erzeugen, blieben virtuell, wenn wir nicht, um neuen Schwierigkeiten zu begegnen, gezwungen wären, sie zu wecken und zu entwickeln.

Die Arbeitsteilung ist also ein Ergebnis des Lebenskampfes, aber in einer gemilderteren Form. Dank der Arbeitsteilung brauchen sich die Rivalen nicht gegenseitig zu beseitigen, sie können im Gegenteil nebeneinander existieren. Nach Maßgabe ihrer Entwicklung liefert sie einer größeren Anzahl von Individuen, die in homogeneren Gesellschaften zum Verschwinden verurteilt wären, die Mittel, sich zu erhalten und zu überleben. Bei den niedrigen Völkern mußte jeder Krüppel unvermeidlich zugrunde gehen, denn er war für keine Funktion von Nutzen. Manchmal verurteilte das Gesetz, indem es in gewisser Weise die Ergebnisse der natürlichen Auslese vorwegnahm und legitimierte, die kranken und schwachen Neugeborenen zum Tod, und selbst Aristoteles[18] fand diesen Brauch ganz natürlich. In den fortgeschritteneren Gesellschaften ist das völlig anders. Ein Behinderter kann in den komplexen Kadern unserer sozialen Organisation einen Platz finden, wo es ihm möglich ist, Dienste zu leisten. Ist er nur körperbehindert, aber geistig gesund, kann er sich Büroarbeiten und spekulativen Funktionen widmen. Ist er geistig behindert, »dann muß er zweifellos darauf verzichten, sich der großen intellektuellen Konkurrenz zu stellen. Aber die Gesellschaft hat in den Nebenräumen ihres Gebäudes genügend kleine Plätze, die verhindern, daß er ausgemerzt wird.«[19] Bei primitiven Stämmen wird der besiegte Feind getötet; wo die gewerblichen Funktionen von den Militärfunktionen getrennt sind, bleibt ihm an der Seite des Siegers ein Leben als Sklave.

Natürlich gibt es Umstände, in denen sich die verschiedenen Funktionen Konkurrenz machen. So ernährt sich in einem individuellen Organismus, der zu lange gehungert hat, das Nervensystem auf Kosten der anderen Organe, und das gleiche Phänomen ergibt sich, wenn sich die Gehirntätigkeit zu sehr entwickelt.

18 Aristoteles, *Politik*, VII, 16, 1335 b, 20 ff.
19 Bordier, *Vie des sociétés*, Paris 1887, S. 45.

Dasselbe gilt für die Gesellschaft. Während einer Hungersnot oder einer Wirtschaftskrise müssen sich die lebenswichtigen Funktionen, um zu überleben, auf Kosten der weniger wichtigen Funktionen erhalten. Luxusindustrien gehen zugrunde, und die Anteile des öffentlichen Vermögens, die zu ihrem Unterhalt dienten, werden von der Ernährungsindustrie und Primärgüterindustrie absorbiert. Andrerseits kann es vorkommen, daß ein Organismus anormal und in keinem Verhältnis zu den Bedürfnissen tätig wird, und daß er, um für die Ausgaben aufzukommen, die diese übermäßige Entwicklung verursacht hat, den Anteil der anderen in Anspruch nehmen muß. So gibt es Gesellschaften, die zu viele Beamte, zu viele Soldaten, zu viele Offiziere, zu viele Händler, zu viele Priester usw. haben. Die anderen Berufe leiden unter dieser Hypertrophie. Aber das sind pathologische Fälle, deren Ursache darin liegt, daß die Ernährung des Organismus unregelmäßig oder das funktionale Gleichgewicht gestört ist.

Es gibt aber noch einen Einwand:
Eine Industrie kann nicht leben, wenn sie nicht irgendwelche Bedürfnisse erfüllt. Eine Funktion kann sich nur spezialisieren, wenn diese Spezialisierung irgendeinem Bedürfnis der Gesellschaft entspricht. Nun führt aber jede neue Spezialisierung dazu, die Produktion zu erhöhen und zu verbessern. Wenn dieser Vorteil auch nicht die Ursache der Arbeitsteilung ist, so ist er doch ihre notwendige Konsequenz. Folglich kann ein Fortschritt nur dauerhaft sein, wenn die Individuen wirklich das Bedürfnis nach reichhaltigeren und besseren Erzeugnissen haben. Solange sich die Transportindustrie nicht herausgebildet hatte, so lange reiste jeder mit den Mitteln, über die er verfügte, und war an diesen Zustand angepaßt. Damit jene eine Spezialität wurde, mußten die Menschen aufhören, sich mit dem zufriedenzugeben, was ihnen bis dahin genügt hatte, und anspruchsvoller werden. Woher aber können solche neuen Ansprüche kommen?
Sie haben tatsächlich die gleiche Ursache, die auch die Fortschritte der Arbeitsteilung bestimmen. Wir haben in der Tat gesehen, daß sie auf einen heftigeren Überlebenskampf zurückgehen. Nun geht aber ein heftigerer Kampf nicht ohne ein größeres Aufgebot von Kräften ab und folglich nicht ohne größere Ermüdung. Damit das Leben sich aber erhält, muß der Wiederaufbau

dem Abbau der Kräfte entsprechen. Deshalb genügen die Nahrungsmittel, die bis dahin hinreichend gewesen waren, das organische Gleichgewicht herzustellen, von nun an nicht mehr. Eine ausgiebigere und ausgesuchtere Nahrung ist erforderlich. Darum lebt ein Bauer, dessen Arbeit weniger erschöpft als die des städtischen Arbeiters, weiterhin gut, obwohl seine Verpflegung ärmlicher ist. Der Arbeiter kann sich nicht mit pflanzlicher Nahrung begnügen, und selbst unter diesen Bedingungen fällt es ihm schwer, das Defizit auszugleichen, das die intensive und ständige Arbeit jeden Tag in das Budget seines Organismus reißt.[20]
Andrerseits trägt vor allem das zentrale Nervensystem diese ganzen Lasten[21]; denn man muß sich den Kopf zerbrechen, um die Mittel zu finden, weiterzukämpfen, um neue Spezialisierungen zu erfinden, um sie einzubürgern usw. Ganz allgemein gesagt: Je mehr das Milieu dem Wandel unterworfen ist, desto größer wird der Anteil der Intelligenz im Leben; denn nur sie allein kann die neuen Bedingungen eines sich ständig auflösenden Gleichgewichts finden und wiederherstellen. Das geistige Leben entwikkelt sich also in derselben Zeit, in der die Konkurrenz lebhafter wird, und im selben Maß. Diese parallelen Fortschritte kann man nicht nur bei der Elite feststellen, sondern bei allen Klassen der Gesellschaft. Auch in diesem Punkt braucht man nur den Arbeiter mit dem Bauern zu vergleichen: Es ist bekannt, daß der Arbeiter viel intelligenter ist, trotz des mechanischen Charakters der Aufgaben, denen er sich oft widmen muß. Im übrigen halten die Geisteskrankheiten nicht ohne Grund Schritt mit der Zivilisation und wüten weit eher in den Städten als auf dem Land, und in den großen Städten mehr als in den kleinen.[22] Ein größeres und empfindlicheres Gehirn hat eben andere Bedürfnisse als ein grobes. Leiden und Entbehrungen, die dieses nicht einmal fühlt, erschüttern jenes schmerzhaft. Aus dem gleichen Grund sind weniger einfache Reize nötig, um dieses Organ angenehm zu berühren, wenn es sich einmal verfeinert hat, und es benötigt auch mehr solcher Reize, weil es sich zur gleichen Zeit entwickelt hat. Und endlich wachsen die rein intellektuellen Bedürfnisse mehr noch

20 Siehe Bordier, *op. cit.*, S. 166 ff.
21 Féré, *Dégénérescence et criminalité*, Paris 1888, S. 88.
22 Siehe den Artikel »Aliénation mentale« im *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*.

als alle übrigen[23]; ungeschlachte Erklärungen genügen geübteren Geistern nicht mehr. Man verlangt neue Aufklärungen, und die Wissenschaft nährt und befriedigt diese Ansprüche zugleich.
All diese Veränderungen sind also das mechanische Produkt notwendiger Ursachen. Wenn sich unser Geist und unsere Empfindsamkeit entwickeln und schärfen, so liegt das daran, daß wir sie stärker üben; und wenn wir sie stärker üben, so deshalb, weil wir durch den härteren Kampf, den wir führen müssen, dazu gezwungen sind. Ohne es also gewollt zu haben, ist die Menschheit bereit, eine intensivere und eine abwechslungsreichere Kultur zu empfangen.
Aber wenn nicht ein weiterer Faktor eingriffe, könnte diese einfache Veranlagung nicht selbst die Mittel hervorrufen, sich zu befriedigen, denn sie stellt nur eine Fähigkeit zum Genießen dar, und »einfache Genußfähigkeiten erzeugen nicht notwendigerweise den Wunsch. Wir können die Veranlagung haben, die Musik, die Malerei, die Wissenschaften zu pflegen, und es trotzdem nicht wünschen, wenn man uns immer daran gehindert hat.«[24]
Selbst wenn wir durch einen ererbten und sehr starken Drang zu einem Objekt hingetrieben werden, können wir es erst wünschen, nachdem wir mit ihm in Beziehungen getreten sind. Ein Heranwachsender, der niemals von sexuellen Beziehungen und ihren Freuden gehört hat, kann sehr wohl ein vages und unerklärliches Mißbehagen spüren; er kann das Gefühl haben, daß ihm etwas fehlt, aber er weiß nicht was, und folglich hat er keine eigentlichen sexuellen Wünsche. Daher können diese undeutlichen Wünsche leicht von ihren natürlichen Zielen und ihrer normalen Richtung abweichen. Aber in dem Augenblick, von dem an der Mensch dazu imstand ist, diese neuen Genüsse zu genießen, und auch nur unbewußt nach ihnen verlangt, findet er sie in seiner Reichweite, weil sich zur gleichen Zeit die Arbeitsteilung entwickelt hat und sie ihm anbietet. Ohne daß es dazu der geringsten prästabilierten Harmonie bedürfte, treffen sich diese beiden Tatsachenreihen, einfach weil sie die Folgen ein und derselben Ursache sind.

23 Diese Entwicklung des rein intellektuellen oder wissenschaftlichen Lebens hat noch eine andere Ursache, die wir im nächsten Kapitel untersuchen werden.
24 Bain, *Émotions et volonté*, S. 419.

Dieses Zusammentreffen kann man sich folgendermaßen vorstellen. Der Reiz der Neuheit würde schon genügen, um den Menschen zu veranlassen, diese Genüsse auszuprobieren. Er neigt um so natürlicher dazu, als der größere Reichtum und die größere Vielfalt dieser Anreize ihm jene mittelmäßiger erscheinen ließen, mit denen er sich bis dahin begnügt hatte. Im übrigen kann er sich im Geist schon an sie gewöhnen, noch ehe er sie versucht hat; und da sie in Wirklichkeit den Veränderungen entsprechen, die sich in seiner Konstitution vollzogen haben, fühlt er im vorhinein, daß er sich bei deren Genuß wohlfühlen wird. Die Erfahrung bestätigt dann diese Vorahnung. Die Bedürfnisse, die bis dahin geschlafen hatten, erwachen, grenzen sich von anderen ab, werden sich ihrer selbst bewußt und organisieren sich. Trotzdem heißt das nicht, daß diese Anpassung in allen Fällen vollendet wäre; daß jedes neue Produkt, das wir einem neuen Fortschritt der Arbeitsteilung verdanken, immer einem wirklichen Bedürfnis unserer Natur entspräche. Es ist im Gegenteil sogar wahrscheinlich, daß wir recht oft die Bedürfnisse annehmen, weil wir uns an das Objekt gewöhnt haben, auf das sie sich beziehen. Dieses Objekt war weder nötig noch nützlich, aber es ist einfach so gekommen, daß man mehrere Male Erfahrungen mit ihm gemacht und sich so sehr daran gewöhnt hat, daß man es nicht mehr entbehren kann. Die Harmonien, die aus rein mechanischen Ursachen entstehen, können immer nur unvollkommen und angenähert sein; aber sie genügen, um die Ordnung im allgemeinen aufrechtzuerhalten. Das trifft auch auf die Arbeitsteilung zu. Die von ihr bewirkten Fortschritte sind zwar nicht in allen Fällen, aber im allgemeinen in Harmonie mit den Veränderungen, die sich im Menschen vollziehen, und genau das erlaubt ihnen zu überdauern.

Aber noch einmal: Damit sind wir nicht glücklicher. Wenn diese Bedürfnisse einmal geweckt sind, können sie zweifellos nicht ohne Schmerzen unbefriedigt bleiben. Aber unser Glück ist deswegen nicht größer, weil sie hervorgerufen worden sind. Der Bezugspunkt, anhand dessen wir die relative Intensität unserer Genüsse messen, hat sich verschoben. Das führt zu einem Umsturz aller Werteinteilungen. Aber diese Deklassierung der Genüsse beinhaltet nicht deren Vermehrung. Weil das Milieu nicht mehr das gleiche ist, mußten wir uns verändern, und diese Verän-

derungen haben zu Verschiebungen in unserer Art geführt, glücklich zu sein. Wer aber Veränderungen sagt, sagt damit nicht notwendigerweise Fortschritt.
Man sieht also, inwieweit uns die Arbeitsteilung in einem anderen Licht erscheint als den Ökonomen. Für sie besteht sie wesentlich in einer Steigerung der Produktivität. Für uns ist diese größere Produktivität nur eine notwendige Folge, eine Fernwirkung des Phänomens. Wenn wir uns spezialisieren, dann nicht, um mehr zu produzieren, sondern um unter den neuen Existenzbedingungen leben zu können, die uns entgegentreten.

IV

Eine Folge all des Vorangegangenen ist, daß sich die Arbeitsteilung nur unter den Mitgliedern einer bereits konstituierten Gesellschaft verwirklichen kann.
Wenn nämlich die Konkurrenz isolierte und fremde Individuen miteinander konfrontiert, dann trennt sie sie zwangsläufig noch mehr. Wenn sie frei über den Raum verfügen können, dann fliehen sie sich. Können sie bestimmte Grenzen nicht überschreiten, so werden sie sich differenzieren, aber derart, daß sie noch unabhängiger voneinander werden. Man kann keinen Fall anführen, in dem sich Beziehungen reiner Feindschaft ohne das Eingreifen eines weiteren Faktors in soziale Beziehungen verwandelt hätten. Da zwischen den Individuen ein und derselben Tier- oder Pflanzengattung im allgemeinen keinerlei Band besteht, so kann der Krieg zwischen ihnen desgleichen kein anderes Ergebnis haben, als sie unterschiedlicher zu machen, einander unähnliche Abarten zu erzeugen, die sich immer weiter voneinander entfernen. Diese zunehmende Trennung hat Darwin das Gesetz der Charakterdivergenz genannt. Nun vereint aber die Arbeitsteilung auch, obgleich sie entgegensetzt; sie läßt die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt. Da die Konkurrenz diese Annäherungen nicht erzeugt haben kann, muß sie schon vorher existiert haben; die Individuen, zwischen denen der Kampf entbrennt, müssen bereits miteinander solidarisch sein und dies auch fühlen, d.h. ein und derselben Gesellschaft angehören. Dort, wo dieses Gefühl der Solidarität

zu schwach ist, um dem auseinanderstrebenden Einfluß der Konkurrenz zu widerstehen, erzeugt letztere ganz andere Wirkungen als die Arbeitsteilung. In den Ländern, in denen das Leben aufgrund der übergroßen Dichte der Bevölkerung zu schwierig ist, ziehen sich die Einwohner, statt sich zu spezialisieren, gänzlich oder vorläufig aus der Gesellschaft zurück; sie wandern in andere Regionen aus.

Man braucht sich im übrigen nur vorzustellen, was die Arbeitsteilung ist, um zu begreifen, daß es nicht anders sein kann. Sie besteht in der Tat aus der Teilung der bis dahin gemeinsamen Funktionen. Aber diese Teilung kann nicht nach einem vorbedachten Plan durchgeführt werden. Man kann nicht im vorhinein sagen, wo sich die Scheidelinie zwischen den Aufgaben befinden soll, wenn sie einmal getrennt sein werden. Denn sie liegt in der Natur der Dinge nicht offen zu Tage, sondern hängt im Gegenteil von einer ganzen Anzahl von Umständen ab. Die Teilung muß folglich aus sich heraus und fortschreitend stattfinden. Damit sich unter diesen Bedingungen eine Funktion in zwei exakt komplementäre Funktionen teilen kann, so wie es die Natur der Arbeitsteilung verlangt, müssen die beiden sich spezialisierenden Teile während der ganzen Zeit ihrer Spaltung in ständiger Kommunikation miteinander sein: Anders wäre es nicht möglich, daß der eine Teil die ganze Bewegung übernimmt, die der jeweils andere aufgibt, und die sich wechselseitig aneinander anpassen. So wie eine Tierkolonie, deren Mitglieder eine Gewebeeinheit bilden, eine Individualität darstellt, so bildet jedes Aggregat von Individuen, die sich in ständigem Kontakt miteinander befinden, eine Gesellschaft. Die Arbeitsteilung kann also nur innerhalb einer schon existierenden Gesellschaft entstehen. Damit wollen wir nicht einfach sagen, daß die Individuen materiell miteinander verbunden sind, sondern daß es zwischen ihnen moralische Bande geben muß. Anfänglich erzeugt der materielle Zusammenhang allein schon Bande dieser Art, wenn er nur dauerhaft ist; sie sind aber darüber hinaus unmittelbar notwendig. Wenn die Beziehungen, die sich in der Periode des Herumtastens auszubilden beginnen, keiner Regel unterworfen wären, wenn keine Macht den Konflikt zwischen den individuellen Interessen mäßigte, dann gäbe es ein Chaos, aus dem keine neue Ordnung entstehen könnte. Zwar stellt man sich vor, daß in einer solchen

Situation sich alles in Form von privaten und frei ausgehandelten Vereinbarungen abspielte, und es will scheinen, als sei jedes soziale Handeln gar nicht vorhanden. Aber man vergißt, daß Verträge nur dort möglich sind, wo bereits eine rechtliche Regelung und folglich eine Gesellschaft existiert.

Zu Unrecht hat man also manchmal in der Arbeitsteilung die Grundtatsache des ganzen sozialen Lebens gesehen. Die Arbeit teilt sich nicht zwischen unabhängigen und bereits differenzierten Individuen, die sich vereinen und vergesellschaften, um ihre verschiedenen Fähigkeiten zusammenzulegen. Denn es wäre ein Wunder, wenn die Verschiedenheiten, die dem Zufall der Umstände zu verdanken sind, sich derart genau ergänzen könnten, daß sie ein zusammenhängendes Ganzes bilden. Statt dem kollektiven Leben voranzugehen, hängen sie von ihm ab. Sie können nur im Schoß einer Gesellschaft und unter dem Druck sozialer Gefühle und Bedürfnisse entstehen. Eben deshalb sind sie im wesentlichen harmonisch. Es gibt also ein soziales Leben außerhalb jeder Arbeitsteilung, das diese aber voraussetzt. Das haben wir in der Tat direkt begründet, als wir sichtbar machten, daß es Gesellschaften gibt, deren Zusammenhang wesentlich von der Gemeinschaft des Glaubens und der Gefühle abhängt, und daß aus diesen Gesellschaften jene hervorgegangen sind, deren Einheit die Arbeitsteilung sichert. Die Schlüsse des ersten Buches und die Schlüsse, zu denen wir soeben gelangt sind, können also dazu dienen, sich gegenseitig zu kontrollieren und zu bestätigen. Die physiologische Arbeitsteilung ist diesem Gesetz desgleichen unterworfen: Sie erscheint ausschließlich innerhalb von mehrzelligen Massen, die bereits einen gewissen Zusammenhalt aufweisen.

Für eine Anzahl von Theoretikern ist es eine evidente Wahrheit, daß jede Gesellschaft im wesentlichen aus einer Kooperation besteht. So sagt Spencer: »Eine Gesellschaft im soziologischen Sinne entsteht erst da, wo ausser der Nebeneinanderlagerung auch ein Zusammenwirken stattfindet.«[25] Wir haben gesehen, daß dieses vorgebliche Axiom das Gegenteil der Wahrheit ist. Es ist doch im Gegenteil offenbar, wie Auguste Comte sagt, »daß das Zusammenwirken, weit entfernt die Gesellschaften haben

25 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III, S. 293.

schaffen zu können, vielmehr notwendig ihre vorherige spontane Begründung voraussetzt«.[26] Was die Menschen einander näherbringt, sind mechanische Ursachen und impulsive Kräfte wie die Blutsverwandtschaft, die Bindung an eine Heimat, der Ahnenkult, die Gemeinschaft der Sitten usw. Erst wenn sich die Gruppe auf diesen Grundlagen gebildet hat, kann sich in ihr die Zusammenarbeit organisieren.

Und darüber hinaus ist die einzige anfänglich mögliche Zusammenarbeit derart unregelmäßig und schwach, daß das soziale Leben, hätte es keine andere Quelle, kraftlos und ohne Dauer wäre. Um so mehr ist die komplexe Zusammenarbeit, als ein Ergebnis der Arbeitsteilung, ein späteres und abgeleitetes Phänomen. Sie ist das Ergebnis der innerlichen Bewegungen, die innerhalb der Masse entstehen, sobald sich diese gebildet hat. Es ist wahr, daß, wenn sie einmal entstanden ist, sie die sozialen Bande enger zieht und aus der Gesellschaft eine vollkommenere Individualität macht. Diese Integration setzt indessen eine andere voraus, die sie ersetzt. Damit sich die sozialen Einheiten differenzieren können, müssen sie sich zuvor nach Maßgabe der Ähnlichkeiten, die zwischen ihnen bestehen, wechselseitig angezogen oder gruppiert haben. Diesen Formierungsprozeß kann man nicht nur zu Beginn der Evolution, sondern auch während jedes ihrer Stadien beobachten. Wir wissen in der Tat, daß die höheren Gesellschaften aus der Verbindung typengleicher, niedrigerer Gesellschaften hervorgegangen sind: Zuerst müssen diese im Sinn eines einzigen und kollektiven Bewußtseins verschmolzen sein, damit der *Prozeß* der Differenzierung beginnen oder wiederbeginnen kann. Ebenso bilden sich komplexere Organismen durch die Wiederholung von einfacheren, einander ähnlichen Organismen, die sich erst differenzieren, nachdem sie sich zuvor zusammengeschlossen haben. Mit einem Wort: Die Assoziation und die Kooperation sind völlig verschiedene Dinge, und wenn letztere, nachdem sie sich entwickelt hat, auf die erstere zurückwirkt und sie verändert, wenn die menschlichen Gesellschaften mehr und mehr zu Gruppen von Kooperateuren werden, so verschwindet deswegen die Dualität der beiden Phänomene nicht.

Da diese wichtige Wahrheit von den Utilitaristen verkannt

26 Comte, *Soziologie*, I, S. 431 f.

wurde, verfielen sie einem Irrtum bezüglich der Art, wie sie sich den Ursprung der Gesellschaft vorstellten. Sie gehen von isolierten und unabhängigen Individuen aus, die in der Folge nur um ihrer Kooperation willen in Verbindung zueinander treten können; denn einen anderen Grund, um den leeren Zwischenraum zu überbrücken, der sie trennt, und sich zu assoziieren, haben sie nicht. Aber diese so weit verbreitete Theorie postuliert eine wahre *creatio ex nihilo*.

Sie besteht in der Tat darin, die Gesellschaft aus dem Individuum zu deduzieren; aber nichts, was wir wissen, erlaubt uns, die Möglichkeit einer derart spontanen Erschaffung anzunehmen. Spencer hat zugestanden, daß die primitiven Einheiten, um nach dieser Hypothese die Gesellschaft bilden zu können, »aus dem Zustand vollkommener Unabhängigkeit in einen Zustand gegenseitiger Abhängigkeit (übergehen)«.[27] Was hat sie aber zu einer derart vollkommenen Veränderung bewogen? Die Aussicht auf Vorteile, die das soziale Leben bietet? Diese werden doch durch den Verlust der Unabhängigkeit mehr als aufgewogen, denn für Wesen, die von Natur aus für das freie und einsame Leben bestimmt sind, ist ein derartiges Opfer das unerträglichste, das es gibt. Man muß noch hinzufügen, daß es in den ersten sozialen Typen so absolut wie nur möglich ist, denn nirgends geht das Individuum in der Gruppe vollständiger auf. Wenn also der Mensch als Individualist geboren wurde, wie man es voraussetzt, wie hätte er sich mit einer Existenz begnügen sollen, die so heftig mit seiner Grundneigung im Widerspruch steht? Wie fahl müßte ihm die problematische Nützlichkeit der Zusammenarbeit erscheinen gegenüber einem derartigen Verlust! Aus derartig autonom konzipierten Individualitäten kann nur Individuelles erwachsen, und folglich kann die eigentliche Zusammenarbeit, die eine soziale, sozialen Regeln unterworfene Tatsache ist, daraus nicht entstehen. Ebensowenig kann der Psychologe, der sich in sein Ich einzuschließen beginnt, daraus noch heraustreten, um das Nicht-Ich wiederzufinden.

Das kollektive Leben wird nicht aus dem individuellen Leben geboren, sondern es verhält sich vielmehr umgekehrt. Nur unter dieser Bedingung kann man sich erklären, wie sich die persönli-

27 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III, S. 294.

che Individualität sozialer Einheiten bilden und erweitern konnte, ohne die Gesellschaft zu zersetzen. Da sie ja in diesem Fall innerhalb eines schon bestehenden sozialen Milieus entsteht, trägt sie notwendigerweise dessen Merkmale; sie bildet sich auf eine Weise, welche diese kollektive Ordnung, mit der sie solidarisch ist, nicht zerstört; sie bleibt dieser angepaßt, obgleich sie sich von ihr löst. Sie hat nichts Antisoziales, weil sie ein Produkt der Gesellschaft ist. Es handelt sich bei ihr nicht um jene absolute Persönlichkeit der Monade, die sich selbst genügt und ohne den Rest der Welt auskommen könnte, sondern um ein Organ oder einen Teil davon, der seine bestimmte Funktion hat, der sich aber vom Rest des Organismus nicht trennen kann, ohne in Todesgefahr zu geraten. Unter diesen Bedingungen wird die Kooperation nicht nur möglich, sondern notwendig. Die Utilitaristen kehren also die natürliche Ordnung der Tatsachen um, und nichts ist überraschender als diese Umkehrung. Hier liegt ein besonderes Beispiel jener allgemeinen Wahrheit vor, wonach man immerzu jenes zuerst bemerkt, was in Wirklichkeit ganz zuletzt entstand. Genau deshalb, weil die Zusammenarbeit die rezenteste Tatsache ist, fällt sie auch zuerst ins Auge. Hält man sich also an die äußere Erscheinung, wie es der gemeine Verstand tut, dann ist es unvermeidlich, in ihr die primäre Tatsache des moralischen und sozialen Lebens zu erblicken.

Wenn die Kooperation aber auch nicht die ganze Moral ausmacht, so braucht man sie deswegen nicht länger aus der Moral auszuschließen, wie es bestimmte Moralisten tun. Wie die Utilitaristen, lassen diese Idealisten sie ausschließlich aus einem System von Wirtschaftsbeziehungen und von privaten Abmachungen bestehen, deren einzige Triebfeder der Egoismus ist. In Wirklichkeit kreist das moralische Leben durch alle Beziehungen, aus denen es besteht, da es ja nicht möglich wäre, wenn nicht soziale und folglich moralische Gefühle seinen Ausbau anleiteten.

Man könnte diesen Thesen die internationale Arbeitsteilung entgegenhalten. Es scheint klar zu sein, daß zum mindesten in diesem Fall die Individuen, zwischen denen sich die Arbeit teilt, nicht der gleichen Gesellschaft angehören. Aber man muß sich daran erinnern, daß eine Gruppe von einer anderen, größeren Gruppe, die mehrere ihrer Art enthält, umfaßt werden kann, ohne dabei ihre Individualität zu verlieren. Man kann bejahen,

daß sich eine Funktion, sei sie wirtschaftlicher oder anderer Art, nur dann auf zwei Gesellschaften verteilen kann, wenn diese in irgendeiner Weise an einem gemeinsamen Leben teilnehmen und folglich ein und derselben Gesellschaft angehören. Nehmen wir in der Tat an, daß diese beiden Kollektive sich in keinem Punkt berühren, dann kann man nicht einsehen, wie diese beiden Aggregate den ständigen, notwendigen Kontakt haben können, noch wie folglich eines der beiden eine seiner Funktionen dem anderen übertragen könnte. Damit sich ein Volk von einem anderen durchdringen läßt, muß es damit aufgehört haben, sich in einem exklusiven Patriotismus einzuschließen, und einen anderen, umfassenderen übernommen haben.

Im übrigen kann man diesen Sachverhalt am überraschendsten Beispiel der internationalen Arbeitsteilung beobachten, das uns die Geschichte bietet. Tatsächlich kann man sagen, daß diese sich nur in Europa und zu unserer Zeit ereignet hat. Es hat sich nämlich am Ende des letzten und zu Beginn unseres Jahrhunderts ein Kollektivbewußtsein der europäischen Gesellschaften auszubilden begonnen. »Es gibt ein Vorurteil, das man unbedingt ablegen muß, nämlich sich das Europa des Ancien Régime als eine Gesellschaft von regelmäßig konstituierten Staaten vorzustellen, in der ein jeder sein Verhalten nach von allen anerkannten Prinzipien ausrichtet, in der der Respekt des herrschenden Rechts die Übereinkommen regelt und die Verträge diktiert, in der man mit gutem Glauben deren Ausführung einhält, in der das Solidaritätsgefühl der Monarchien zusammen mit der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung die Dauer der von den Fürsten eingegangenen Verpflichtungen sichert... Ein Europa, in dem die Rechte eines jeden einzelnen das Ergebnis der Pflichten aller ist, war etwas so Fremdes für die Männer des Ancien Régime, daß ein Krieg von einem Vierteljahrhundert, der fürchterlichste, den man jemals gesehen hat, nötig war, um ihnen jene Vorstellung aufzuzwingen und ihnen deren Notwendigkeit vor Augen zu führen. Der Versuch, den man in Wien und in den folgenden Kongressen unternahm, Europa eine grundlegende Organisation zu geben, war ein Fortschritt und keine Rückkehr in die Vergangenheit.«[28] Umgekehrt hat jede Rückkehr zu einem engen Nationa-

28 Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, Paris 1885, S. 9f.

lismus immer eine Entwicklung des protektionistischen Geistes zur Folge, d.h. eine Tendenz der Völker, sich wirtschaftlich und moralisch voneinander zu isolieren.

Wenn in bestimmten Fällen Völker, die durch kein Band verbunden sind und sich manchmal sogar als Feinde ansehen[29], gleichwohl untereinander mehr oder weniger regelmäßig Güter austauschen, dann darf man in dieser Tatsache nur Beziehungen eines *Mutualismus* sehen, die mit der Arbeitsteilung nichts gemeinsam haben.[30] Denn daraus, daß zwei verschiedene Organismen zufälligerweise Eigenschaften besitzen, die nützlicherweise zueinander passen, folgt nicht, daß zwischen ihnen eine Funktionsteilung bestünde.[31]

29 Siehe Kulischer, »Der Handel auf den primitiven Culturstufen«, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, X, 1877, S. 378, und Schrader, *Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte*, Jena 1886.

30 Zwar entsteht der Mutualismus im allgemeinen zwischen Individuen verschiedener Gattungen, aber das Phänomen bleibt dasselbe, auch wenn es zwischen Individuen der gleichen Gattung auftaucht. (Siehe dazu Espinas, *Sociétés animales*, und Giraud, *Les sociétés chez les animaux*.)

31 Wir erinnern zum Schluß daran, daß wir in diesem Kapitel nur untersucht haben, wie es kommt, daß die Arbeitsteilung im allgemeinen immer größer wird, und die Gründe angeführt haben, die zu diesem Fortschritt führen. Es kann aber sehr wohl sein, daß in einer einzelnen Gesellschaft eine bestimmte Arbeitsteilung, und vor allem die wirtschaftliche Arbeitsteilung, sehr entwickelt ist, obwohl in ihr der segmentäre Typ noch stark im Vordergrund steht. Das scheint besonders in England der Fall zu sein. Die Großindustrie und der Großhandel scheinen dort genauso entwickelt zu sein wie auf dem Kontinent, obwohl das Zellensystem gerade dort sehr betont ist, so wie es die Autonomie des lokalen Lebens und die Autorität der Tradition beweisen. (Der symptomatische Wert dieser letzten Tatsache soll im folgenden Kapitel bestimmt werden.)

Denn in der Tat vollzieht sich die Arbeitsteilung, da sie ein abgeleitetes und zweitrangiges Phänomen ist, wie wir gesehen haben, an der Oberfläche des sozialen Lebens, und das trifft besonders für die wirtschaftliche Arbeitsteilung zu. Sie liegt direkt unter der Haut. Nun sind aber in jedem Organismus die Oberflächenphänomene schon durch ihre Lage der Wirkung äußerer Ursachen wesentlich ausgesetzter, obgleich sich dadurch die inneren Ursachen, von denen

sie im allgemeinen abhängen, nicht geändert haben. Es genügt somit, daß irgendein Umstand bei einem Volk ein lebhafteres Bedürfnis nach materiellem Wohlbefinden erregt, damit sich die wirtschaftliche Arbeitsteilung entwickelt, ohne daß sich die soziale Struktur merkbar wandelt. Der Geist der Nachahmung, der Kontakt mit einer verfeinerten Zivilisation können dieses Ergebnis hervorrufen. So kann der Verstand als höchster Teil und folglich als oberflächlichster Teil des Bewußtseins sehr leicht durch äußere Einflüsse, wie zum Beispiel die Erziehung, verändert werden, ohne daß die Grundlagen des psychischen Lebens davon berührt werden. Auf diese Weise kann man Intelligenz erzeugen, die dazu ausreicht, den Erfolg zu sichern, die aber ohne tiefe Wurzeln bleibt. Diese Art des Talents kann auch nicht vererbt werden.

Dieser Vergleich zeigt, daß man den Rang, der einer Gesellschaft auf der sozialen Leiter nach Maßgabe ihres Zivilisationsstandes zukommt, besonders dann nicht beurteilen kann, wenn es sich dabei um den Stand der ökonomischen Zivilisation handelt, denn diese könnte nur eine Nachahmung sein, eine Kopie, die eine soziale Struktur niedrigerer Gattung überdeckt. Der Fall ist zwar eine Ausnahme, aber er kommt vor.

Nur unter diesen Umständen drückt die materielle Dichte der Gesellschaft den Stand der moralischen Dichte nicht genau aus. Das Prinzip, das wir aufgestellt haben, ist also auf sehr allgemeine Weise wahr, und das genügt für unsere Demonstration.

3. Kapitel

Die Nebenfaktoren

Die fortschreitende Unbestimmtheit des gemeinsamen Bewußtseins und ihre Gründe

Im ersten Teil dieser Arbeit haben wir gesehen, daß das Kollektivbewußtsein in dem Maß schwächer und undeutlicher wurde, in dem sich die Arbeitsteilung entwickelte. Als Folge dieser fortschreitenden Unbestimmtheit wird die Arbeitsteilung erst zur Hauptquelle der Solidarität. Da diese beiden Phänomene an dieser Stelle miteinander verbunden sind, so ist es nicht unnütz, die Ursachen dieses Rückschritts zu untersuchen. Indem wir sichtbar gemacht haben, mit welcher Regelmäßigkeit er vor sich geht, haben wir ohne Zweifel direkt bewiesen, daß er mit Sicherheit von irgendwelchen fundamentalen Bedingungen der sozialen Evolution abhängt. Aber dieser Schluß des letzten Buches wäre noch unwiderlegbarer, wenn wir diese Bedingungen selbst ausfindig machen könnten.

Diese Frage hängt im übrigen mit jener zusammen, die wir soeben im Begriff sind zu behandeln. Wir haben gezeigt, daß die Fortschritte der Arbeitsteilung das Ergebnis eines stärkeren Druckes sind, den die sozialen Einheiten aufeinander ausüben und der sie zwingt, sich in immer unterschiedlichere Richtungen zu entwickeln. Aber dieser Druck wird in jedem Augenblick durch einen Gegendruck neutralisiert, den das gemeinsame Bewußtsein auf jedes Einzelbewußtsein ausübt. Während das eine uns drängt, eine eigenständige Persönlichkeit zu werden, macht das andere uns zum Gesetz, der ganzen Welt zu gleichen. Während das erste uns dazu bringt, der Neigung unserer persönlichen Natur zu folgen, hält uns das andere zurück und hindert uns daran, vom Kollektivtyp abzuweichen. Mit anderen Worten: Damit die Arbeitsteilung entstehen und wachsen kann, genügt es nicht, daß bei den Individuen Sonderfähigkeiten angelegt sind, auch nicht, daß sie angeregt werden, im Sinn dieser Fähigkeiten zu variieren; vielmehr müssen diese individuellen Variationen

auch möglich sein. Nun können sie aber nicht entstehen, wenn sie in Opposition mit irgendeinem starken und bestimmten Zustand des Kollektivbewußtseins stehen. Denn je stärker dieser Zustand ist, desto mehr widersetzt er sich allem, was ihn schwächen könnte; und je bestimmter er ist, desto weniger gibt er Änderungen Raum. Man kann also voraussehen, daß der Fortschritt der Arbeitsteilung um so schwieriger und langsamer sein wird, je lebhafter und präziser das Kollektivbewußtsein ist. Umgekehrt wird der Fortschritt um so rascher sein, je leichter sich das Individuum mit seinem persönlichen Milieu in Einklang bringt. Dafür genügt es aber nicht, daß dieses Milieu existiert. Es muß auch jedem freistehen, sich an sein Milieu zu adaptieren, d. h. jeder muß dazu fähig sein, sich selbst dann unabhängig zu bewegen, wenn die ganze Gruppe sich nicht zur gleichen Zeit und in der gleichen Richtung bewegt. Nun wissen wir aber, daß diese eigenständigen Bewegungen der einzelnen um so seltener sind, je stärker die mechanische Solidarität entwickelt ist.

Die Beispiele sind zahlreich, an denen man diesen neutralisierenden Einfluß des gemeinsamen Bewußtseins auf die Arbeitsteilung direkt beobachten kann. Solange Gesetz und Sitten aus der Unveräußerlichkeit und der Unteilbarkeit des Grundeigentums eine strikte Verpflichtung machen, können die nötigen Bedingungen für das Erscheinen der Arbeitsteilung nicht entstehen. Jede Familie bildet eine kompakte Masse, und alle widmen sich der gleichen Beschäftigung, der Nutzung des ererbten Gutes. Bei den Slawen wächst die *Zadruga* oft in solchem Ausmaß, daß sie verarmt; da aber der Familiengeist sehr stark ist, lebt man gemeinsam weiter, statt außerhalb dieses Verbandes andere Berufe zu ergreifen, wie den des Seemanns oder des Kaufmanns. In anderen Gesellschaften, in denen die Arbeitsteilung weiter fortgeschritten ist, hat jede Klasse bestimmte und immer dieselben Funktionen, die jeder Erneuerung entzogen sind. Anderswo gibt es ganze Kategorien von Berufen, die zu ergreifen den Bürgern mehr oder weniger formell untersagt ist. In Griechenland[1] und in Rom[2] waren Handwerk und Handel verachtete Laufbahnen. Bei den

1 Büchsenschütz, *Besitz und Erwerb im griechischen Alterthum*, Halle 1869.

2 Nach Dionysios von Helicarnas (IX, 25) konnte während der ersten Zeit der Republik kein Römer Kaufmann oder Handwerker werden.

Kabylen werden bestimmte Berufe wie der des Fleischers, des Schusters usw. von der Öffentlichkeit wenig geschätzt.[3] Die Spezialisierung kann sich also in diese entsprechenden Richtungen nicht ausdehnen. Selbst bei Völkern endlich, bei denen das Wirtschaftsleben eine gewisse Entwicklung erreicht hat, wie bei uns zur Zeit der alten Zünfte, waren die Funktionen derart reglementiert, daß die Arbeitsteilung keinen Fortschritt machen konnte. Wo jeder verpflichtet war, Produkte auf dieselbe Art herzustellen, war jede individuelle Variation unmöglich.[4]

Dasselbe Phänomen entsteht im Bereich gesellschaftlicher Vorstellungen. Die Religion, diese außerordentliche Form des Kollektivbewußtseins, durchtränkt ursprünglich alle Repräsentativfunktionen mit praktischen Funktionen. Beide trennen sich mit dem Erscheinen der Philosophie. Die Philosophie ihrerseits aber ist erst möglich, nachdem die Religion ein wenig von ihrer Herrschaft verloren hat. Diese neue Art, sich die Dinge vorzustellen, verletzt die öffentliche Meinung, die ihr widersteht. Man hat manchmal gesagt, daß die freie Prüfung den religiösen Glauben zurückgedrängt hat; sie setzt aber ihrerseits einen vorhergehenden Rückschritt der Glaubensüberzeugungen bereits voraus. Sie kann nur dann auftreten, wenn der gemeinsame Glaube dies erlaubt.

Derselbe Antagonismus bricht jedesmal aus, wenn sich eine neue Wissenschaft konstituiert. Selbst das Christentum hat diesem Gesetz nicht entfliehen können, obwohl es der individuellen Reflexion sofort einen weit größeren Platz eingeräumt hat als jede andere Religion. Zweifellos war die Opposition weniger lebhaft, solange die Gelehrten ihre Studien auf die materielle Welt beschränkten, da diese grundsätzlich dem Disput der Menschen überantwortet war. Da aber diese Überantwortung niemals insofern vollständig gewesen ist, als der christliche Gott den Dingen dieser Erde keinesfalls vollständig entfremdet ist, kam es notwendigerweise dahin, daß selbst die Naturwissenschaften im Glauben in mehr als einem Punkt ein Hindernis fanden. Aber vor allem als der Mensch selbst ein Objekt der Wissenschaft wurde,

– Cicero spricht noch von der Lohnarbeit als einem erniedrigenden Beruf (*De officiis*, I, 42).

3 Hanoteau und Letourneux, *La Kabylie*, II, S. 23.

4 Siehe Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, *passim*.

gestaltete sich der Widerstand energischer. Der Gläubige muß von der Idee, daß der Mensch wie ein natürliches, den übrigen analoges Wesen und die moralischen Fakten wie natürliche Fakten studiert werden könnten, in der Tat abgestoßen werden. Es ist bekannt, wie sehr diese Kollektivgefühle in ihren verschiedensten Formen die Entwicklung der Psychologie und der Soziologie behindert haben.

Man hat also die Fortschritte der Arbeitsteilung nicht vollkommen erklärt, wenn man gezeigt hat, daß sie aufgrund der im sozialen Milieu vorgekommenen Veränderungen notwendig sind; sie hängen vielmehr auch noch von Sekundärfaktoren ab, die ihren Verlauf erleichtern, hindern oder gänzlich versperren können. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die Spezialisierung nicht die einzig mögliche Lösung des Lebenskampfes ist: Es gibt auch die Integration, die Kolonisation, die Resignation gegenüber einer unsicheren und in Frage gestellten Existenz und schließlich den völligen Ausschluß der Schwächsten durch Selbstmord oder anderes. Da das Ergebnis dieses Kampfes ums Überleben in einem gewissen Maß zufällig ist und die Gegner nicht notwendigerweise ausschließlich einen dieser Auswege ergreifen müssen, nehmen sie zu dem Zuflucht, der ihnen am günstigsten ist. Wenn nichts die Entwicklung der Arbeitsteilung behindert, dann spezialisieren sie sich ohne Zweifel. Aber wenn die Umstände diese Lösung unmöglich oder zu schwierig machen, dann wird man auf eine andere zurückgreifen müssen.

Der erste dieser Sekundärfaktoren besteht aus einer größeren Unabhängigkeit der Individuen von der Gruppe, die ihnen erlaubt, sich in Freiheit zu verändern. Die physiologische Arbeitsteilung ist derselben Bedingung unterworfen. »Selbst wenn die anatomischen Elemente einander nahe stehen, behalten sie dennoch ihre jeweilige Individualität. Wie groß ihre Anzahl auch sei, sie ernähren sich, vergrößern sich und vermehren sich in den höchsten wie in den niedrigsten Organismen ohne Rücksicht auf ihre Nachbarn. Darin besteht *das Gesetz der Unabhängigkeit der anatomischen Elemente*, das unter den Händen der Physiologen so fruchtbar geworden ist. Diese Unabhängigkeit muß als die notwendige Bedingung für die freie Ausübung einer allgemeineren Fähigkeit der Plastiden angesehen werden, für deren Veränderlichkeit bei Einwirkung äußerer Umstände oder sogar gewis-

ser immanenter Kräfte der Protoplasmen. Dank ihrer Fähigkeit zu variieren und dank ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit haben sich die Elemente, die auseinander entstanden sind und einander ursprünglich glichen, in verschiedenen Richtungen ausbilden, verschiedene Formen annehmen und neue Funktionen und Eigenschaften erwerben können.«[5]

Im Gegensatz zu dem, was in den Organismen vor sich geht, ist diese Unabhängigkeit in den Gesellschaften keine ursprüngliche Tatsache, da zu Beginn das Individuum von der Gruppe absorbiert war. Aber wir haben gesehen, daß sie späterhin erscheint und dank des Rückgangs des Kollektivbewußtseins gleichzeitig mit der Arbeitsteilung regelmäßig fortschreitet. Es bleibt zu untersuchen, wie sich diese nützliche Bedingung der sozialen Arbeitsteilung im jeweils benötigten Maß realisiert. Zweifellos hängt sie ihrerseits von Ursachen ab, die die Fortschritte der Spezialisierung bestimmt haben. Aber wie kann das Wachstum der Gesellschaften an Volumen und an Dichte dieses Ergebnis haben?

I

Weil in einer kleinen Gesellschaft jeder ungefähr unter denselben Bedingungen lebt, ist das kollektive Milieu wesentlich konkret. Es besteht aus Wesen aller Art, die den sozialen Horizont füllen. Die Bewußtseinszustände, die es darstellen, haben also denselben Charakter. Zunächst beziehen sie sich auf bestimmte Objekte wie auf dieses Tier, auf diesen Baum, auf diese Pflanze, auf diese Naturkraft usw. Da sodann jeder auf gleiche Weise diesen Dingen gegenübersteht, berühren sie das Bewußtsein eines jeden einzelnen in eben diesem Sinn. Wenn der Stamm nicht zu ausgedehnt ist, genießt oder erleidet er in gleicher Weise die Vorteile oder die Nachteile der Sonne oder des Regens, der Hitze oder der Kälte, dieses Flusses, jener Quelle usw. Die Kollektiveindrücke, die aus der Fusion aller dieser Individualeindrücke entstehen, sind entsprechend bezüglich ihrer Form wie ihre Objekte festgelegt, und infolgedessen hat das Kollektivbewußtsein einen be-

5 Perrier, *Les colonies animales*, S. 702.

stimmten Charakter. Es ändert aber seine Natur in dem Maß, in dem die Gesellschaften umfangreicher werden. Weil diese umfänglicheren Gesellschaften sich über ein größeres Gebiet ausdehnen, muß es sich seinerseits über alle lokalen Verschiedenheiten erheben, immer mehr Raum beherrschen und folglich abstrakter werden. Denn nur mehr die allgemeinen Dinge können allen diesen verschiedenen Milieus gemeinsam sein. Es bezieht sich nicht mehr auf genau dieses Tier, sondern auf die umfassende Gattung; nicht mehr auf jene Quelle, sondern auf alle Quellen; nicht mehr auf diesen Wald, sondern auf den Wald *in abstracto*.

Weil aber andrerseits die Lebensbedingungen nicht mehr überall die gleichen sind, können diese gemeinsamen Objekte, welche auch immer es seien, nicht mehr überall ebenso völlig identische Gefühle erregen. Die kollektiven Resultanten haben also nicht mehr die gleiche Eindeutigkeit, und das um so weniger, als die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, einander unähnlicher sind. Je größer der Unterschied zwischen den individuellen Bildern ist, die dazu gedient haben, das Gesamtbild herzustellen, um so unbestimmter ist es. Zwar kann das lokale Kollektivbewußtsein seine Individualität innerhalb des allgemeinen Kollektivbewußtseins behalten und, weil es einen geringeren Horizont umfaßt, leichter konkret bleiben. Aber wir wissen, daß jene lokalen Bewußtseinsformen inmitten des allgemeinen Kollektivbewußtseins in dem Maß verschwinden, in dem die sozialen Segmente verschwinden, denen sie jeweils entsprechen.

Die Tatsache, die diese steigende Tendenz des gemeinsamen Bewußtseins vielleicht am besten aufzeigt, ist die parallel dazu verlaufende Transzendierung des wesentlichsten seiner Elemente; ich spreche vom Begriff des Göttlichen. Ursprünglich unterscheiden sich die Götter nicht vom Universum, oder vielmehr, es gibt keine Götter, sondern nur heilige Wesen, ohne daß der heilige Charakter, mit dem sie bekleidet sind, seine Entstehung irgendeiner äußeren Wesenheit verdankte. Die Tiere oder die Pflanzen der Gattung, die dem Klan als Totem dient, sind Gegenstände des Kultes, aber das heißt nicht, daß ein Prinzip *sui generis* ihnen von außen her ihre göttliche Natur verleiht. Diese Natur liegt in ihnen; sie sind aus sich selber heraus göttlich. Nach und nach aber lösen sich die religiösen Kräfte von den Dingen, deren Attri-

bute sie zuerst nur waren, und gewannen ein eigenes Wesen. Auf diese Weise bildet sich der Begriff der Geister oder der Götter, die, obwohl sie sich vorzugsweise hier oder dort niederließen, gleichwohl außerhalb bestimmter Objekte existieren, mit denen sie im Einzelfall verbunden werden.[6] Damit werden sie zu etwas weniger Konkretem. Dennoch sind sie, ganz gleich, ob sie vielfältig oder auf eine gewisse Einheit zurückgeführt worden sind, der Welt noch immanent. Obwohl sie teilweise von den Dingen getrennt sind, sind sie doch noch im Raum. Sie bleiben also in unserer Nähe und sind beständig in unser Leben verwoben. Der griechisch-lateinische Polytheismus, der eine höhere und besser organisierte Form des Animismus ist, bedeutet einen neuerlichen Fortschritt in Richtung auf die Transzendenz. Die Residenz der Götter hebt sich deutlicher von der der Menschen ab. Sie leben zurückgezogen auf den geheimnisvollen Höhen des Olymps oder in den Tiefen der Erde und greifen nicht mehr persönlich, sondern nur mehr vermittelt in den Alltag der Menschen ein. Aber erst mit dem Christentum zieht sich Gott endgültig aus dem Raum zurück. Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Die Trennung zwischen der Natur und dem Göttlichen ist sogar so vollständig, daß sie in einen Antagonismus ausartet. Zugleich wird der Begriff der Gottheit allgemeiner und abstrakter, denn er formt sich nicht mehr aus sinnlichen Empfindungen, wie am Anfang, sondern aus Ideen. Der Gott der Menschheit ist notwendigerweise weniger faßbar als die Götter der Stadt oder des Klans.

Im übrigen universalisieren sich gleichzeitig mit der Religion die Regeln des Rechts und der Moral. Nachdem sie zuerst an lokale Umstände, an ethnische, klimatische usw. Besonderheiten gebunden waren, befreien sie sich nach und nach davon und werden damit auch allgemeiner. Diese Zunahme der Verallgemeinerung wird im ununterbrochenen Niedergang des Formalismus fühlbar. In den niedrigen Gesellschaften ist gerade die äußere Form des Verhaltens bis in seine Einzelheiten vorherbestimmt. Die Art, wie sich der Mensch ernähren, wie er sich bei bestimmten Anlässen kleiden muß, die Gesten, die er anzuführen hat, die Formeln,

6 Siehe Réville, *Religions des peuples non civilisés*, Paris 1883, I, S. 67 ff.; II, S. 230 ff.

die er aussprechen muß, sind bis ins einzelne festgelegt. Je weiter man sich dagegen von dieser anfänglichen Situation entfernt, desto mehr verlieren die Moral- und Rechtsvorschriften an Deutlichkeit und Präzision. Sie regeln nur mehr die allgemeinsten Formen des Verhaltens, und sie regeln sie nur sehr allgemein, indem sie sagen, was gemacht werden muß, aber nicht, wie es gemacht werden muß. Nun wird aber alles Bestimmte auch in einer bestimmten Form ausgedrückt. Wenn die Kollektivgefühle dieselbe Bestimmtheit hätten wie ehedem, dann würden sie sich auch nicht auf eine weniger bestimmte Art und Weise ausdrükken. Wenn die konkreten Einzelheiten des Handelns und des Denkens ebenso gleichförmig wären, dann wären sie ebenso verpflichtend.

Man hat schon oft festgestellt, daß die Zivilisation die Tendenz aufwies, rationaler und logischer zu werden; jetzt kann man die Ursache hierfür erkennen. Nur das ist rational, was universal ist. Was den Verstand auf Abwege führt, das ist das Besondere und das Konkrete. Wir denken nur gut, wenn wir allgemein denken. Je mehr sich folglich das gemeinsame Bewußtsein den partikularen Dingen nähert, desto deutlicher trägt es genau deren Stempel und desto unverständlicher ist es. Daher rührt auch die Wirkung, die primitive Zivilisationen auf uns ausüben. Da wir sie nicht auf logische Prinzipien zurückführen können, neigen wir dazu, in ihnen nur bizarre und zufällige Verbindungen heterogener Elemente zu sehen. In Wirklichkeit haben sie nichts Künstliches an sich. Man muß nur ihre bestimmenden Ursachen in Empfindungen und Bewegungen der Sensibilität suchen, nicht in Begriffen; und das ist so, weil sich das soziale Milieu, für das sie gemacht sind, noch nicht hinreichend erweitert hat. Wenn sich dagegen die Zivilisation auf einem umfassenderen Betätigungsfeld entwickelt, wenn sie sich auf mehr Menschen und mehr Dinge erstreckt, erscheinen die allgemeinen Ideen notwendigerweise und werden in ihr vorherrschend. Zum Beispiel ersetzt der Begriff vom Menschen im Recht, in der Moral, in der Religion den des Römers, der konkreter und dem allgemeinen Wissen weniger gut einpaßbar ist. Die Zunahme des Volumens der Gesellschaften und ihre größere Verdichtung erklären demnach diese große Umgestaltung.

Je allgemeiner nun das gemeinsame Bewußtsein wird, um so

mehr Platz läßt es den individuellen Variationen. Wenn Gott von den Dingen und den Menschen weit entfernt lokalisiert ist, dann ist er nicht mehr allgegenwärtig und greift nicht mehr in alles ein. Es gibt nichts Festes mehr außer abstrakten Regeln, die auf sehr verschiedene Weisen frei angewendet werden können. Sie haben auch nicht mehr die gleiche Autorität und die gleiche Widerstandskraft. Zwar können die Praktiken und die Formeln, soweit sie präzise sind, Denken und Treiben tatsächlich mit einer Notwendigkeit bestimmen, die den Reflexen analog ist, diese allgemeinen Prinzipien hingegen vermögen nur mit Hilfe des Verstandes auf die Tatsachen einzuwirken. Wenn aber einmal die Reflexion erwacht ist, dann kann man sie nicht leicht in Schranken halten. Wenn sie stärker geworden ist, entwickelt sie sich spontan über die Grenzen hinaus, die man ihr zugewiesen hatte. Man versucht anfänglich, einige Glaubensartikel jeder Erörterung zu entziehen, aber dann erreicht sie die Diskussion doch. Man möchte sich über sie Rechenschaft ablegen, man stellt ihre Daseinsberechtigung in Frage; wie auch immer sie diese Prüfung bestehen, sie verlieren dabei einen Teil ihrer Kraft. Denn der reflektierte Gedanke hat niemals dieselbe zwingende Kraft wie der Instinkt. Ebensowenig besitzen Verhaltensweisen, die man zuvor überdenkt, die Augenblicklichkeit unwillkürlicher Bewegungen. Weil das Kollektivbewußtsein rationaler geworden ist, wird es also auch weniger imperativ, und das ist ein Grund mehr, warum es die freie Entfaltung der individuellen Abweichungen weniger behindert.

II

Aber das ist nicht die Ursache, die am meisten zu diesem Ergebnis beiträgt.

Was diesen Kollektivzuständen die meiste Kraft verleiht, ist nicht allein, daß sie der gegenwärtigen Generation gemeinsam sind, sondern vor allem, daß sie in den meisten Fällen ein Erbe der vorhergegangenen Generationen darstellen. Das gemeinsame Bewußtsein baut sich in der Tat nur sehr langsam auf und verändert sich ebenso langsam. Es bedarf der Zeit, bis eine Verhaltens- oder Glaubensform jenen Grad von Allgemeinheit und Klarheit

erlangt, und ebenso Zeit, ihn wieder zu verlieren. Sie ist also fast zur Gänze ein Erzeugnis der Vergangenheit. Was aus der Vergangenheit kommt, ist aber im allgemeinen Gegenstand eines besonderen Respekts. Eine Praktik, mit der jedermann übereinstimmt, hat zweifellos ein großes Ansehen; hat sie aber überdies auch die Zustimmung der Ahnen gehabt, dann wagt man noch sehr viel weniger, gegen sie zu verstoßen. Die Autorität des Kollektivbewußtseins besteht also zum großen Teil aus der Autorität der Tradition. Wir werden sehen, daß letztere notwendigerweise in dem Maß geringer wird, in dem der segmentäre Typ verschwindet.

Wenn dieser Typus tatsächlich stark ausgeprägt ist, bilden die Segmente eine Vielzahl kleiner, wechselseitig voneinander mehr oder weniger abgeschlossener Gesellschaften. Wo sie ihre Basis in der Familie finden, ist es ebenso schwer, sie zu verlassen, wie die Familie zu wechseln. Wenn sie eher eine territoriale Basis haben, sind die Barrieren, die sie trennen, zwar weniger unüberschreitbar, bleiben aber trotzdem bestehen. Im Mittelalter war es für einen Arbeiter noch schwer, in einer anderen als seiner Heimatstadt Arbeit zu finden.[7] Interne Zollschranken bildeten im übrigen rund um jede soziale Einheit einen Wall, der sie gegen das Eindringen fremder Elemente schützte. Unter diesen Bedingungen bleibt das Individuum durch die Bande, die es dort festhalten, am Ort seiner Geburt ebenso haften, wie durch die Tatsache, daß es anderswo zurückgestoßen wird. Die Seltenheit der Verbindungs- und Kommunikationswege ist ein Beweis für diese wechselseitige Isolierung aller Segmente. Die Ursachen, die den Menschen in seinem Geburtsmilieu festhalten, fesseln ihn auch an sein häusliches Milieu. Ursprünglich waren beide identisch, und wenn sie sich später auch unterscheiden, so kann man sich doch vom häuslichen Milieu nicht zu sehr entfernen, solange man seinen Geburtsort nicht hinter sich lassen kann. Die Anziehungskraft der Blutsverwandtschaft übt in diesem Fall ihre Wirkung mit maximaler Intensität aus, weil jeder sein Leben lang in der Nähe der Quelle ebendieser Kräfte verbleibt. Es handelt sich hier um ein Gesetz ohne Ausnahme, daß die Familien, je segmen-

7 Levasseur, *op. cit.*, I, S. 239.

tärer die soziale Struktur ist, desto größere, kompaktere, ungeteiltere und in sich abgeschlossenere Massen bilden.[8]
Dagegen ist es in dem Maß, in dem die Grenzlinien, die die verschiedenen Segmente trennen, verschwinden, unvermeidlich, daß dieses Gleichgewicht sich auflöst. Da die Individuen nicht mehr an ihrem Herkunftsort festgehalten werden und die freien Räume, die sich vor ihnen öffnen, sie anziehen, breiten sie sich selbstverständlich darin aus. Die Kinder bleiben nicht mehr unbeweglich an das Land ihrer Eltern gebunden, sondern suchen ihr Glück in allen Richtungen. Die Bevölkerung vermischt sich, und damit verlieren sich schließlich ihre ursprünglichen Verschiedenheiten. Leider erlaubt uns die Statistik nicht, den historischen Verlauf dieser inneren Wanderungen zu verfolgen. Aber es gibt eine Tatsache, die deren zunehmende Bedeutung zur Genüge belegt, und das ist die Entstehung und Entwicklung der Städte. In der Tat entstehen Städte nicht durch eine Art spontanen Wachstums, sondern durch Zuwanderung. Sie verdanken ihre Existenz und ihren Fortschritt keinesfalls dem normalen Überschuß der Geburten über die Todesfälle, sondern weisen in dieser Hinsicht ein allgemeines Defizit auf. Sie erhalten also die Elemente, mit deren Hilfe sie täglich wachsen, von außerhalb. Nach Dumont[9] verdankt sich der jährliche Zuwachs der Gesamtbevölkerung der 31 großen Städte Europas zu 784,6‰ der Zuwanderung. Die Volkszählung von 1881 wies in Frankreich im Gegensatz zur Zählung von 1876 eine Zunahme von 766.000 Einwohnern auf. Das Département de la Seine und 40 Städte über 30.000 Einwohner »absorbierten davon mehr als 661.000 Einwohner und ließen nur 105.000 für die mittleren, die kleinen Städte und das flache Land übrig.«[10] Diese großen Wanderungsbewegungen zie-

8 Der Leser sieht selbst die Tatsachen, die dieses Gesetz verifizieren, für das wir hier keinen ausdrücklichen Beweis liefern können. Er ergibt sich aus den Untersuchungen, die wir über die Familie gemacht haben und die wir in der nächsten Zeit zu veröffentlichen hoffen.

9 Zitiert von Layet, *Médecine sociale. Hygiène et maladie des paysans. Étude sur la vie matérielle des campagnards en Europe*, Paris 1882, letztes Kapitel.

10 Dumont, *Dépopulation et civilisation. Étude démographique*, Paris 1890, S. 175.

len aber nicht nur auf die großen Städte, sie strahlen auch auf die umgebenden Regionen aus. Bertillon hat für das Jahr 1886 ausgerechnet, daß im Mittel für Frankreich auf 100 Einwohner nur 11,25 außerhalb ihres Departements geboren wurden, während es für das Département de la Seine 34,67 waren. Dieser Anteil der Zugewanderten ist um so höher, je volkreicher die Städte eines Departements sind. Er beträgt im Departement Rhône 31,47, in Bouches-du-Rhône 26,29, in Seine-et-Oise[11] 26,41, in Nord 19,46, in der Gironde 17,62.[12] Dieses Phänomen ist nicht nur für die großen Städte charakteristisch; es findet sich in gleicher Weise, wenn auch weniger stark, in den kleinen Städten und in den Marktflecken. »Alle diese Agglomerationen vergrößern sich ständig derart auf Kosten der kleineren Gemeinden, daß man bei jeder Zählung beobachten kann, wie sich die Zahl der Städte einer jeden Kategorie um einige Einheiten erhöht.«[13]
Genau diese größere Beweglichkeit der sozialen Einheiten, die diese Wanderungsphänomene voraussetzen, aber hat eine Schwächung aller Traditionen zur Folge.
Was die Kraft der Tradition in erster Linie ausmacht, verdankt sie in der Tat dem Charakter der Personen, die sie übermitteln und weitergeben: Ich spreche von den Alten. Sie sind deren lebendiger Ausdruck. Sie allein waren die Zeugen dessen, was die Vorväter getan haben. Sie sind die einzigen Vermittler zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit. Andrerseits genießen sie bei den Generationen, die unter ihren Augen und unter ihrer Leitung erzogen worden sind, ein Prestige, das nichts ersetzen kann. Das Kind ist sich in der Tat seiner Minderwertigkeit gegenüber den älteren Personen, die es umgeben, bewußt, und es fühlt, daß es von ihnen abhängt. Der ehrfürchtige Respekt, den es für sie hat, überträgt sich ganz natürlich auf alles, was von ihnen kommt, auf alles, was sie sagen, auf alles, was sie tun. Die Autorität des Alters also macht zum großen Teil die Autorität der Tradition aus. Alles, was dazu beiträgt, diesen Einfluß über die Kindheit hinaus zu verlängern, kann also nur die herkömmlichen Glaubensüberzeugungen und Praktiken festigen. Das geschieht,

11 Diese hohe Ziffer ist eine Wirkung der Nachbarschaft von Paris.
12 *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, Art. »Migration«.
13 Dumont, *op. cit.*, S. 178.

wenn der Erwachsene in dem Milieu weiterlebt, in dem er aufgewachsen ist, denn er bleibt dann mit den Personen in Berührung, die ihn als Kind gekannt haben, und unter ihrem Einfluß. Das Gefühl, das er für sie hat, bleibt erhalten und erzeugt folglich dieselbe Wirkung, d.h., es bremst jede Neuerungslust. Damit Neuerungen im sozialen Leben aufkommen, genügt es nicht, daß neue Generationen ins Licht treten, sie dürfen sich auch nicht zu sehr darin bestärken, den Praktiken ihrer Vorgänger zu folgen. Je größer der Einfluß der letzteren ist – und er ist um so nachhaltiger, je länger er dauert –, um so mehr Hindernisse stellen sich Veränderungen entgegen. Auguste Comte hatte mit Recht gesagt, daß, wenn die Dauer des menschlichen Lebens verzehnfacht wäre, ohne daß sich damit das Verhältnis der Altersklassen zueinander verschieben würde, »eine unvermeidliche, obwohl unmöglich zu bemessende Verlangsamung unserer sozialen Entwicklung«[14] die Konsequenz wäre.
Das Umgekehrte aber tritt ein, wenn der Mensch nach der Jünglingszeit in ein neues Milieu verpflanzt wird. Zweifellos findet er auch hier ältere Leute vor; aber es sind nicht die Menschen, die in seiner Kindheit auf ihn eingewirkt haben. Der Respekt, den er für sie empfindet, ist also geringer und konventioneller, denn er entspricht weder einer gegenwärtigen noch einer vergangenen Wirklichkeit. Er hängt nicht von ihnen ab, und er hat niemals von ihnen abgehangen; er kann sie also nur analogiehaft respektieren. Im übrigen ist es eine bekannte Tatsache, daß der Ahnenkult mit der Zivilisation ständig abnimmt. War er früher sehr entwikkelt, so ist er heute zu einigen Höflichkeitsformeln verkümmert, die von einer Art Pietät inspiriert werden. Man bemitleidet die Greise mehr, als daß man sie fürchtet. Die Altersstufen sind eingeebnet worden. Alle Menschen, die das Erwachsenenalter erreicht haben, behandeln sich gegenseitig weitgehend als gleichwertig. Als Folge dieser Einebnung verlieren die Sitten der Vorfahren ihren Einfluß, denn sie haben unter den Erwachsenen keine autorisierten Vertreter mehr. Man ist ihnen gegenüber freier, weil man denen gegenüber freier ist, die sie verkörpern. Die Solidarität zwischen den Zeiten ist weniger spürbar, weil sie keinen materiellen Ausdruck im beständigen Kontakt der einan-

14 Auguste Comte, *Soziologie*, I, S. 462.

der folgenden Generationen mehr findet. Zweifellos sind die Wirkungen der ersten Erziehung auch weiterhin fühlbar, aber weniger nachdrücklich, denn sie werden nicht länger verstärkt. Diese volle Jugend ist im übrigen der Augenblick, zu dem die Menschen Zügel am ungeduldigsten ertragen und sich am lebhaftesten nach Veränderungen sehnen. Das Leben, das in ihnen kreist, hat noch keine Zeit gehabt, zu erstarren und endgültig bestimmte Formen anzunehmen, und ist noch zu intensiv, um sich ohne Widerstand disziplinieren zu lassen. Dieses Bedürfnis kann um so leichter befriedigt werden, je weniger es von außen in Schranken gehalten wird, und es kann sich nur auf Kosten der Tradition Genüge tun. Diese wird genau in dem Augenblick heftig angegriffen, in dem sie an Kräften verliert. Ist dieser Keim der Schwäche einmal gelegt, entwickelt er sich mit jeder Generation weiter; denn man übermittelt mit zunehmend weniger Autorität Prinzipien, deren Autorität man weniger empfindet.

Eine charakteristische Erfahrung zeigt jenen Einfluß des Alters auf die Macht der Tradition.

Gerade weil die Bevölkerung der großen Städte sich aus der Zuwanderung rekrutiert, besteht sie im wesentlichen aus Leuten, die als Erwachsene die Heimat verlassen und sich damit der Wirkung der Alten entzogen haben. Daher ist die Zahl der Greise sehr gering, während im Gegenteil die Zahl der Menschen mittleren Alters sehr hoch ist. Cheysson hat gezeigt, daß sich die Bevölkerungskurven aller Altersgruppen, für Paris und für die Provinz, nur in den Altersschichten von 15 bis 20 Jahren und von 50 bis 55 Jahren schneiden. Zwischen 20 und 50 Jahren liegt die Pariser Kurve viel höher, jenseits dieser beiden Werte ist sie viel tiefer.[15] 1881 hat man in Paris 1118 Leute von 20 bis 25 Jahren gezählt, gegenüber 874 im restlichen Land.[16] Im ganzen Département de la Seine kommen auf 1000 Einwohner 731 im Alter von 15 bis 60 Jahren, und nur 76 liegen darüber, während in der Provinz 618 der ersten Gruppe angehören und 106 der zweiten. Nach Jacques Bertillon gelten für Norwegen folgende Zahlen auf 1000 Einwohner:

15 Über die Bevölkerungsfrage siehe *Annales d'hygiène*, 1884.
16 *Annales de la Ville de Paris*.

	Städte	Land
von 15-30 Jahren	278	239
von 30-45 Jahren	205	183
von 45-60 Jahren	110	120
über 60 Jahre	59	87

In den großen Städten ist also der mäßigende Einfluß des Alters am geringsten. Zu gleicher Zeit kann man feststellen, daß die Überlieferungen nirgendwo eine geringere Macht über die Geister haben. Tatsächlich sind die großen Städte die Zentren des Fortschritts. In ihnen werden die neuen Ideen, Moden, Sitten, Bedürfnisse geboren, die sich dann später auf das übrige Land ausbreiten. Wenn sich die Gesellschaft ändert, so im allgemeinen in ihrem Gefolge und um sie nachzuahmen. Die Geister sind hier derart beweglich, daß alles, was aus der Vergangenheit kommt, ein wenig verdächtig ist. Im Gegenteil dazu erfreuen sich die Neuerungen, welche es auch immer seien, eines fast gleichen Prestiges wie vormals die Sitten der Vorfahren. Der Sinn ist hier von Natur aus auf die Zukunft gerichtet. Daher wandelt sich hier das Leben mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit: Glaubensüberzeugungen, Geschmack, Leidenschaften sind in beständiger Evolution, und kein Boden ist für Evolutionen aller Art günstiger. Das Kollektivleben aber kann dort keine Kontinuität haben, wo die verschiedenen Schichten der sozialen Einheiten, die dazu aufgerufen sind, einander abzulösen, einen derart geringen Zusammenhalt aufweisen.

Tarde hat beobachtet, daß der Respekt für die Tradition in der Jugend und vor allem während der Reifezeit von Gesellschaften viel größer ist als während ihres Alters; er glaubt daher, den Niedergang des Traditionalismus als eine Übergangsphase, als eine vorübergehende Krise jeder sozialen Evolution auffassen zu können. »Der Mensch entkommt dem Joch des Brauchtums nur, um wieder unter es zurückzukehren, d.h. um im Rückfall die Errungenschaften seiner zeitweiligen Emanzipation zu festigen und zu konsolidieren.«[17] Wir glauben, daß dieser Fehler in der Methode liegt, wie der Autor Vergleiche zieht, auf deren Unangemessenheit wir schon öfter hingewiesen haben. Wenn man das

17 Tarde, *Les lois de l'imitation*, S. 271.

Ende einer Gesellschaft mit dem Beginn jener vergleicht, die ihr folgt, dann stellt man zweifellos eine Rückkehr zum Traditionalismus fest, nur ist in seiner Anfangsphase jeder Sozialtyp stets weniger ungestüm, als der vorhergegangene in der seinen gewesen war. Bei uns waren die Sitten der Vorfahren niemals Gegenstand jenes abergläubischen Kultes, den man ihnen in Rom geweiht hatte; niemals gab es in Rom eine Einrichtung, die der *graphe paranomon* des attischen Rechts ähnlich war, die sich jeder Neuerung widersetzte.[18] Selbst zu Zeiten des Aristoteles war es in Griechenland noch eine offene Frage, ob es gut wäre, bestehende Gesetze zu ändern, um sie zu verbessern; der Philosoph spricht sich nur mit der größten Zurückhaltung bejahend aus.[19] Bei den Hebräern schließlich war jede Abweichung von der herkömmlichen Regel noch völlig ausgeschlossen, denn sie war eine Gottlosigkeit. Um also den Gang der sozialen Ereignisse zu beurteilen, darf man die Gesellschaften nicht so aneinanderreihen, wie sie einander folgen, sondern man muß sie in den entsprechenden Perioden ihrer Entwicklung vergleichen. Wenn es also sehr wohl richtig ist, daß jedes soziale Leben dazu neigt, sich zu verfestigen und zur Gewohnheit zu werden, so wird doch die Form, die es annimmt, immer weniger widerstandsfähig und Veränderungen gegenüber immer zugänglicher. Mit anderen Worten: Die Autorität der Sitten vermindert sich in kontinuierlicher Weise. Im übrigen ist es unmöglich, daß es sich anders verhält, da dieses Nachlassen von genau den Bedingungen abhängt, die die historische Entwicklung beherrschen.

Da aber andrerseits die gemeinsamen Glaubensüberzeugungen und Praktiken ihre Kraft zum großen Teil aus der Kraft der Tradition beziehen, ist offensichtlich, daß sie immer weniger imstande sind, die freie Entfaltung individueller Variationen zu behindern.

18 Siehe über diese *graphe* Meier und Schömann, *Der attische Prozess*, I, S. 428 ff.

19 Aristoteles, *Politik*, II, 8, 1268 b 26.

III

In dem Maß schließlich, in dem sich die Gesellschaft ausweitet und konzentriert, umschließt sie das Individuum weniger eng und kann folglich die auseinanderstrebenden Tendenzen, die nun auftauchen, weniger gut bändigen.

Um sich dessen zu versichern, genügt ein Vergleich zwischen großen und kleinen Städten. Wer in den kleinen Städten versucht, sich von den herkömmlichen Gebräuchen zu befreien, stößt sich an Widerständen, die manchmal sehr heftig sind. Jeder Versuch, sich Unabhängigkeit zu verschaffen, ist Gegenstand eines öffentlichen Skandals, und die allgemeine Mißbilligung, die mit ihm verbunden ist, ist so stark, daß sie Nachahmer entmutigt. In den großen Städten dagegen ist der Mensch viel weniger dem Joch des Kollektivs unterworfen; das ist eine Erfahrungstatsache, die nicht bestritten werden kann. Wir hängen nämlich um so mehr von der öffentlichen Meinung ab, je genauer sie unser Tun und Lassen überwacht. Wenn die Aufmerksamkeit aller ständig auf das gerichtet ist, was jeder tut, wird die geringste Abweichung bemerkt und alsbald unterdrückt. Umgekehrt hat jeder um so mehr Möglichkeiten, seinem eigenen Sinn zu folgen, je mehr er sich dieser Kontrolle entziehen kann. Nun ist man aber, wie ein Sprichwort sagt, niemals so gut versteckt wie in einer Menschenmenge. Je größer und dichter eine Gruppe ist, desto weniger ist die kollektive Aufmerksamkeit, die über eine große Fläche verstreut ist, imstande, den Bewegungen eines jeden einzelnen zu folgen; denn die Aufmerksamkeit wird nicht nachdrücklicher, wenn die Individuen zahlreicher werden. Sie ist auf zu viele Punkte zugleich gerichtet, um sich auf einen einzelnen konzentrieren zu können. Die Überwachung ist also weniger genau, weil es zu viele Menschen und zu viele Dinge zu überwachen gilt.

Im übrigen fehlt die große Triebfeder der Aufmerksamkeit, nämlich das Interesse, mehr oder weniger ganz. Wir wünschen das Tun und Lassen einer Person nur zu kennen, wenn ihr Bild in uns Erinnerungen und Empfindungen weckt, die mit ihr verbunden sind, und dieser Wunsch ist um so lebhafter, je zahlreicher und stärker die so erweckten Bewußtseinszustände sind.[20] Wenn es sich dagegen um jemanden handelt, den wir nur selten und im

Vorübergehen bemerken, dann fühlen wir, was ihn betrifft, kein Echo; er läßt uns kalt, und folglich bewegt uns nichts, uns über das, was ihm zustößt, zu unterrichten noch zu beobachten, was er tut. Die kollektive Neugier ist also um so lebhafter, je beständiger und häufiger die persönlichen Beziehungen zwischen den Individuen sind, andrerseits ist klar, daß sie um so seltener und um so kürzer sind, je größer die Anzahl jener wird, mit denen ein jedes Individuum in Beziehung tritt.

Das ist der Grund, warum der Druck der öffentlichen Meinung in großen Zentren weniger fühlbar ist. Die Aufmerksamkeit des einzelnen ist in zu verschiedenartige Richtungen zerstreut, und außerdem kennt man sich weniger. Selbst die Nachbarn und die Mitglieder einer Familie sind weniger oft und weniger regelmäßig in Kontakt, da sie ständig durch die Fülle der Geschäfte und Mittelspersonen getrennt werden. Wenn die Bevölkerung eher zahlreich als dicht ist, kann es zweifelsohne vorkommen, daß das Leben an jedem Punkt geringer ist, weil es sich auf eine größere Fläche verteilt. Die große Stadt löst sich dann in eine bestimmte Anzahl von kleinen Städten auf, und dann stimmen die vorhergehenden Beobachtungen nicht mehr genau.[21] Aber überall, wo die Dichte der Agglomeration in Beziehung zu deren Volumen steht, sind die persönlichen Bindungen selten und schwach: Man verliert die anderen leichter aus den Augen, selbst die, die uns ganz eng umgeben, und im selben Maß interessiert man sich für sie immer weniger. Da die gegenseitige Gleichgültigkeit die Wirkung hat, die kollektive Überwachung zu lockern, weitet sich die Sphäre freien Handelns eines jeden Individuums faktisch aus, und nach und nach wird dieses Faktum zum Recht. Wir wissen ja, daß das Kollektivbewußtsein seine Kraft nur unter der Bedingung behält, keinen Widerspruch zu dulden. Als Folge dieser

20 Zwar ist in einer kleinen Stadt der Fremde, der Unbekannte, nicht weniger Gegenstand der Überwachung als der Einheimische. Dies aber deshalb, weil das Bild, das ihn darstellt, durch einen Kontrasteffekt sehr lebendig geworden ist, weil er die Ausnahme ist. Dasselbe gilt nicht für die große Stadt, wo in der Regel keiner den anderen kennt.

21 Das ist eine Frage, die untersucht werden müßte. Wir glauben bemerkt zu haben, daß in volkreichen, aber wenig dichten Städten die kollektive Meinung ihre Macht behält.

Verminderung der sozialen Kontrolle werden indessen täglich Handlungen ausgeführt, die zu ihm im Widerspruch stehen, ohne daß es reagiert. Wenn also derartige Handlungen häufig und gleichmäßig genug wiederholt werden, dann entnerven sie schließlich das allgemeine Gefühl, das sie verletzen. Eine Regel scheint ihre Respektabilität zu verlieren, wenn sie aufhört, respektiert zu werden, und dies ungestraft. Ein Glaubensartikel, den man zu sehr hat verleugnen lassen, büßt seine Selbstverständlichkeit ein. Und mehr noch: Wenn wir uns einmal eine Freiheit herausgenommen haben, wird sie uns zum Bedürfnis, sie wird uns ebenso notwendig und erscheint uns als ebenso heilig wie die anderen. Wir finden eine Kontrolle unerträglich, an die wir nicht mehr gewöhnt sind. Ein erworbenes Recht auf eine größere Autonomie ist entstanden. Auf diese Weise werden Übergriffe, die ein einzelner begeht, sofern er von außen weniger stark in Schranken gehalten wird, schließlich zu geachteten Sitten.

Wenn dieser Tatbestand in den großen Städten auch betonter ist, so findet er sich doch nicht ausschließlich hier; je nach Maßgabe ihrer Bedeutung läßt er sich auch in den übrigen beobachten. Da das Verschwinden des segmentären Typs eine immer bedeutender werdende Entwicklung der städtischen Zentren nach sich zieht, finden wir hierin einen ersten Grund, warum dieses Phänomen ständig zunimmt. Aber mehr noch: In dem Maß, in dem die moralische Dichte der Gesellschaft zunimmt, wird sie selber einer großen Stadt ähnlich, die in ihren Mauern das ganze Volk umfaßt.

Da der materielle und moralische Abstand zwischen den verschiedenen Regionen tatsächlich zum Verschwinden neigt, sind sie untereinander in einer ähnlichen Lage wie die verschiedenen Viertel ein und derselben Stadt. Die Ursache, die in den großen Städten die Abschwächung des Kollektivbewußtseins nach sich zieht, wirkt sich nun auf die gesamte Gesellschaft aus. Solange die verschiedenen Segmente ihre Individualität bewahren und voneinander abgeschlossen bleiben, begrenzt jedes von ihnen eng den sozialen Horizont seiner Bürger. Getrennt vom Rest der Gesellschaft durch mehr oder weniger schwer zu überschreitende Barrieren, lenkt uns nichts vom lokalen Leben ab, und folglich konzentriert sich in ihm unsere ganze Tätigkeit. In dem Maß, in

dem sich der Zusammenschluß der Segmente vollzieht, wird der Blick weiter, und das um so mehr, als sich im allgemeinen die Gesellschaft zugleich selbst ausdehnt. Selbst der Bewohner der Kleinstadt lebt von nun an weniger ausschließlich das Leben der kleinen, ihn unmittelbar umgebenden Gruppe. Er knüpft auch mit entfernten Ortschaften um so zahlreichere Beziehungen, je weiter die Konzentrationsbewegung fortgeschritten ist. Seine häufigeren Reisen, die aktivere Korrespondenz, die er austauscht, die Geschäfte, die ihn nach außen führen usw., lenken seinen Blick von dem ab, was rund um ihn vorgeht. Das Zentrum seines Lebens und seiner Beschäftigungen befindet sich nicht mehr ausschließlich an seinem Wohnort. Er interessiert sich also weniger für seine Nachbarn, weil sie einen geringeren Platz in seiner Existenz einnehmen. Überdies hat die kleine Stadt auch deshalb einen geringeren Einfluß auf ihn, weil sein Leben diesen engen Rahmen überschreitet, weil seine Interessen und Gefühlsbindungen weit über sie hinausreichen. Aus all diesen Gründen lastet die lokale öffentliche Meinung weniger schwer auf jedem einzelnen von uns, und da die allgemeine Meinung der Gesellschaft nicht imstande ist, diese zu ersetzen, eben weil sie das Verhalten der Bürgerschaft nicht mehr so nah überwachen kann, lokkert sich die kollektive Überwachung unwiederbringlich, verliert das Kollektivbewußtsein an Autorität und vergrößert sich die individuelle Variabilität. Mit einem Wort: Um eine strenge soziale Kontrolle und das Kollektivbewußtsein aufrechtzuerhalten, muß die Gesellschaft in recht kleine Einheiten unterteilt sein, die das Individuum vollständig umfassen; beide werden jedoch in dem Maß schwächer, in dem diese Einteilungen verschwinden.[22]

Aber, wird man sagen, die strafrechtlich belangten Verbrechen und Delikte lassen doch die Organe, die mit ihrer Unterdrückung beauftragt sind, nicht gleichgültig. Ganz gleich, ob die Stadt groß oder klein ist, ob die Gesellschaft dicht oder nicht dicht ist, die Gerichte lassen doch den Verbrecher oder den Übeltäter nicht ungestraft. Es könnte also den Anschein haben, als ob sich die

22 Dieser Grundursache muß man den ansteckenden Einfluß hinzufügen, den die große auf die kleine Stadt hat und die kleine Stadt auf das Land. Aber dieser Einfluß ist nur zweitrangig, und er ist nur insofern bedeutsam, als die soziale Dichte wächst.

spezielle Schwächung, deren Ursache wir aufgezeigt haben, in jenem Teil des Kollektivbewußtseins lokalisieren müßte, der nur diffuse Reaktionen auslöst, ohne darüber hinausgehen zu können. In Wirklichkeit ist aber diese Lokalisierung unmöglich, denn diese beiden Regionen sind so eng miteinander verbunden, daß keine von beiden beeinflußt werden kann, ohne daß nicht die andere davon mitbetroffen wird. Die Handlungen, die allein von den Sitten unterdrückt werden, sind nicht von anderer Natur als jene, die das Gesetz straft, sie sind nur weniger gewichtig. Wenn also einige von ihnen jede Ernsthaftigkeit verlieren, dann ist die entsprechende Einstufung der anderen ebenfalls gestört. Sie sinken um einen oder mehrere Grade und erscheinen weniger empörend. Wenn man seine Empfindsamkeit für die kleinen Fehler zu verlieren beginnt, dann nicht weniger für die großen. Wenn man den kleinen Nachlässigkeiten der religiösen Praxis keine große Bedeutung mehr beimißt, empört man sich auch nicht mehr so nachhaltig über Blasphemien und Sakrilegien. Wenn man sich daran gewöhnt, die freie Ehe wohlwollend zu dulden, dann empört der Ehebruch weniger. Wenn die schwächsten Gefühle ihre Kraft verlieren, können die stärkeren Gefühle, auch wenn sie von derselben Art sind und die gleichen Ziele haben, ihre ganze Kraft nicht länger bewahren. Auf diese Weise verbreitet sich nach und nach jede Erschütterung über das ganze Kollektivbewußtsein.

IV

Jetzt kann man sich erklären, wie es kommt, daß die mechanische Solidarität an die Existenz des segmentären Typs gebunden ist, so wie wir es im vorherigen Buch aufgezeigt haben. Genau diese besondere Struktur erlaubt es der Gesellschaft, das Individuum ganz eng zu umschließen – sie hält es stärker an sein häusliches Milieu gebunden und folglich an die Traditionen –, und trägt schließlich, indem es seinen sozialen Horizont einengt, auch dazu bei, es konkret und bestimmt zu halten.[23] Es handelt

23 Diese dritte Folge ist nur zum Teil das Ergebnis der Segmentnatur; ihre hauptsächliche Ursache liegt in der Vermehrung des sozialen Volumens. Man müßte nur noch wissen, warum die Dichte im allge-

sich also um rein mechanische Ursachen, die bewirken, daß die individuelle Persönlichkeit von der kollektiven Persönlichkeit absorbiert wird; und Ursachen gleicher Natur sind es, infolge derer sie sich davon befreit. Zweifellos trifft es zu, daß diese Emanzipation nützlich ist oder wenigstens genützt wird. Sie macht die Fortschritte der Arbeitsteilung möglich; noch allgemeiner: sie verschafft dem sozialen Organismus mehr Geschmeidigkeit und Elastizität. Aber sie existiert nicht, weil sie nützlich ist. Sie besteht, weil sie nicht nichtvorhanden sein kann. Die Erfahrung der von ihr geleisteten Dienste kann sie, wenn sie einmal existiert, allenfalls festigen.

Man kann sich jedoch fragen, ob das Organ in der organisierten Gesellschaft nicht dieselbe Rolle spielt wie das Segment; ob der korporative und professionelle Geist nicht Gefahr läuft, die Kleinstädterei zu ersetzen und auf die Individuen denselben Druck auszuüben. In diesem Fall würden sie durch diese Verschiebung nichts gewinnen. Der Zweifel ist um so erlaubter, als der Kastengeist diese Wirkung tatsächlich gehabt hat und die Kaste ein soziales Organ ist. Bekannt ist auch, wie lange die Organisation der Handwerkskörperschaften die Entfaltung individueller Variationen behindert hat. Weiter oben haben wir dafür Beispiele angeführt.

Gewiß ist, daß die organisierten Gesellschaften ohne ein entwickeltes System von Regeln, die das Funktionieren eines jeden Organs vorausbestimmen, nicht möglich sind. In dem Maß, in dem sich die Arbeit teilt, entsteht eine Vielzahl von Moralüberzeugungen und Berufsrechten.[24] Aber diese Reglementierung erlaubt dem Individuum die Vergrößerung seines Aktionskreises trotzdem.

Zunächst kann der professionelle Geist nur auf das berufliche Leben Einfluß nehmen. Jenseits dieser Sphäre erfreut sich das Individuum einer größeren Freiheit, deren Ursprung wir eben aufgezeigt haben. Zwar dehnt die Kaste ihre Wirkung weiter aus, aber sie ist genaugenommen kein Organ. Sie ist ein Segment, das in ein Organ verwandelt worden ist.[25] Sie hat also an der Natur

meinen gleichzeitig mit dem Volumen wächst. Das ist eine Frage, die wir stellen.

24 Siehe weiter oben, Erstes Buch, 5. Kap., besonders S. 205 f.

25 Siehe weiter oben, S. 238.

beider teil. Sie ist zugleich eine mit Sonderaufgaben betraute Einheit und eine distinkte Gesellschaft inmitten des Gesamtaggregats. Sie ist eine Organgesellschaft, ähnlich den Organindividuen, die man in bestimmten Organismen beobachten kann.[26] Das ist der Grund, warum sie das Individuum viel ausschließlicher umschließt als die gewöhnliche Körperschaft.

Da zweitens diese Regeln nur im Bewußtsein einer kleinen Anzahl von Menschen wurzeln, die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit aber gleichgültig lassen, haben sie folglich wegen dieser geringeren Universalität eine geringere Autorität. Sie bieten also Veränderungen weniger Widerstand. Genau darum sind im allgemeinen die rein beruflichen Verfehlungen weniger schwerwiegend als die anderen.

Darüber hinaus erzeugen dieselben Ursachen, die auf allgemeine Weise das Joch des Kollektivs erleichtern, diese Wirkung innerhalb der Berufsorganisation ebenso wie außerhalb. In dem Maß, in dem sich die segmentären Organe zusammenschließen, wird jedes soziale Organ umfangreicher, und das um so mehr, als im Prinzip das Gesamtvolumen der Gesellschaft gleichzeitig wächst. Die der Berufsgruppe gemeinsamen Praktiken werden daher ebenso allgemeiner und abstrakter wie diejenigen, die der ganzen Gesellschaft gemeinsam sind, und folglich geben sie mehr Raum frei für individuelle Divergenzen. Außerdem schwächt die größere Unabhängigkeit, die die neuen Generationen gegenüber den alten genießen, unweigerlich den Traditionalismus der Profession; und das macht das Individuum noch freier, Neuerungen einzuführen.

So hindert die berufliche Reglementierung dank ihrer Natur nicht nur weniger als jede andere den Aufschwung der individuellen Verschiedenheiten, sie tut dies in immer geringer werdendem Umfang.

26 Siehe Perrier, *Les colonies animales*, S. 764.

4. Kapitel

Die Nebenfaktoren (Fortsetzung)

Die Vererbung

Im Vorhergegangenen sind wir von der Überlegung ausgegangen, daß die Arbeitsteilung nur von sozialen Ursachen abhinge. Sie ist aber auch an organisch-psychische Bedingungen geknüpft. Der Mensch erhält mit der Geburt Neigungen und Fähigkeiten, die ihn für bestimmte Funktionen mehr als für andere prädisponieren, und diese Veranlagungen haben bestimmt einen Einfluß auf die Art, wie die Aufgaben verteilt werden. Nach der verbreitetsten Ansicht müßte man in diesen Verschiedenartigkeiten der Naturen sogar die Grundbedingungen der Arbeitsteilung sehen, deren Hauptursache wäre, »daß man die Arbeiter nach ihren Fähigkeiten gruppiert«.[1] Es ist also interessant festzustellen, welchen Anteil genau dieser Faktor hat, und das um so mehr, als er ein neues Hindernis für die individuelle Verschiedenartigkeit darstellt und damit für den Fortschritt der Arbeitsteilung.

Da uns in der Tat diese angeborenen Talente von unseren Vorfahren vererbt werden, beziehen sie sich nicht auf die Bedingungen, denen sich das Individuum augenblicklich gegenübersieht, sondern auf jene, unter denen seine Vorfahren lebten. Sie ketten uns also ebenso an unsere Rasse, wie uns das Kollektivbewußtsein an unsere Gruppe kettet, und hindern folglich die Freiheit unserer Bewegungen. Da dieser Teil von uns ganz in die Vergangenheit gerichtet ist, in eine Vergangenheit, an der wir persönlich keinen Anteil haben, lenkt sie uns von der Sphäre unserer eigenen Interessen und der sich dort vollziehenden Veränderungen ab. Je stärker dieser Teil entwickelt ist, desto unbeweglicher macht er uns. Die Rasse und das Individuum sind zwei gegenläufige Kräfte, die im entgegengesetzten Sinn variieren. In dem Umfang, in dem wir die Taten unserer Vorfahren wiederholen und fortsetzen, neigen wir dazu, so wie sie zu leben, und sind für jede

1 Stuart Mill, *Grundsätze der Ökonomie*, Jena 1924, I, S. 194.

Neuheit unzugänglich. Ein Wesen, das durch die Vererbung ein derart bedeutendes und gewichtiges Vermächtnis erhält, wäre beinahe zu jeder Veränderung unfähig; das ist der Fall bei den Tieren, die nur mit äußerster Langsamkeit fortschreiten können.

Das Hindernis, dem der Fortschritt auf dieser Seite begegnet, ist sogar schwerer zu überwinden als jenes, das die Gemeinschaft der religiösen Überzeugungen und Praktiken aufrichtet. Denn diese werden dem Individuum nur von außen und durch eine moralische Handlung aufgedrängt, während die Erbtendenzen angeboren sind und eine anatomische Basis haben. Je größer der Anteil der Vererbung bei der Verteilung der Aufgaben ist, desto unveränderlicher ist diese Verteilung somit; folglich sind die Fortschritte der Arbeitsteilung um so schwieriger zu vollziehen, selbst wenn sie nützlich wären. Dasselbe gilt für den Organismus. Die Funktion einer jeden Zelle ist durch die Geburt festgelegt. »In einem lebenden Thiere, das sich aus innig aggregierten, ursprünglich gleichartigen Einheiten zusammensetzt, beruht der Fortschritt der Organisation wesentlich darauf, dass nicht allein die jeden differenzierten Theil bildenden Einheiten jeweils ihre Lage beibehalten, sondern auch ihre Nachkommenschaft ihnen in entsprechender Lagerung folgt. Die Leberzellen, die, während sie ihre Funktion ausüben, selbst wachsen und neuen Leberzellen den Ursprung geben, werden nach ihrem Zerfall und Verschwinden durch letztere ersetzt; die von ihnen abstammenden Zellen wandern nicht in die Nieren oder die Muskeln oder die Nervenzentren ein, um diesen ihre Aufgabe erfüllen zu helfen.«[2] So aber auch sind die Veränderungen, die in der Organisation physiologischer Arbeit entstehen, sehr selten, sehr begrenzt und sehr langsam.

Nun scheinen aber viele Tatsachen zu beweisen, daß die Vererbung ursprünglich einen sehr beträchtlichen Einfluß auf die Verteilung der sozialen Funktionen hatte.

Bei den ganz primitiven Völkern spielt sie in dieser Hinsicht zweifellos gar keine Rolle. Die wenigen Funktionen, die sich zu spezialisieren beginnen, sind wahlbestimmt, dies aber deshalb, weil sie noch nicht als eigenständige konstituiert worden sind. Der Häuptling oder die Häuptlinge unterscheiden sich nicht von

2 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III, S. 309.

der Menge, die sie leiten; ihre Macht ist ebenso beschränkt wie vorübergehend. Alle Gruppenmitglieder stehen sich ebenbürtig gegenüber. Sobald aber die Arbeitsteilung deutlicher charakterisiert erscheint, nimmt sie eine vererbbare Form an; so entstehen die Kasten. Indien bietet uns das beste Beispiel dieser Arbeitsorganisation, aber man findet sie auch anderswo. Bei den Juden waren die einzigen deutlich von den anderen unterschiedenen Funktionen die der Priester, und diese Funktionen wurden streng vererbt. Das gleiche galt in Rom für alle öffentlichen Funktionen, einschließlich der religiösen Funktionen, die das ausschließliche Vorrecht der Patrizier waren. In Assyrien, in Persien, in Ägypten teilt sich die Gesellschaft auf die gleiche Weise. Wo die Kasten im Verschwinden sind, werden sie durch die Klassen ersetzt, die sich zwar weniger nach außen abschließen, dennoch auf demselben Prinzip beruhen.

Natürlich ist diese Institution nicht eine einfache Folge der Vererbung. Viele Ursachen haben zu ihrer Errichtung beigetragen. Aber sie hätte sich weder derartig verallgemeinern noch so lange bestehen können, wenn sie nicht *im allgemeinen* die Wirkung gehabt hätte, jeden an den Platz zu stellen, der zu ihm paßte. Wenn das Kastensystem den individuellen Wünschen und dem sozialen Interesse widersprochen hätte, so hätte es kein Kunstgriff erhalten können. Wenn die Individuen im Durchschnitt der Fälle nicht wirklich für die Funktionen geboren wären, die ihnen die Sitte oder das Gesetz zuwies, dann wäre diese herkömmliche Einteilung der Bürger rasch verschwunden. Der Beweis dafür ist, daß dieser Umsturz in der Tat augenblicklich dann beginnt, wenn dieses Mißverhältnis hervortritt. Die Starrheit der sozialen Ordnung drückt also nur die unveränderliche Art aus, der entsprechend die Fähigkeiten verteilt sind, und diese Unveränderlichkeit kann nur auf die Wirkung der Vererbungsgesetze zurückgehen. Weil die Erziehung ganz im Schoß der Familie vor sich ging und sich aus Gründen, die wir aufgezeigt haben, bis ins Erwachsenenalter fortsetzte, verstärkte sie ohne Zweifel deren Einfluß; aber sie allein hätte niemals diese Ergebnisse erzielen können. Denn sie ist nur nützlich und wirkungsvoll, wenn sie in dieselbe Richtung verläuft wie die Vererbung selbst. Mit einem Wort: Die Vererbung hat nur dort eine soziale Institution werden können, wo sie effektiverweise eine soziale Rolle spielte. In der

Tat wissen wir, daß die alten Völker ein sehr lebhaftes Gefühl dafür hatten, was sie bedeutete. Wir finden Spuren hiervon nicht nur in den oben besprochenen und in anderen, ähnlich gelagerten Bräuchen, sondern daneben auch direkt in mehr als einem literarischen Dokument.[3] Nun ist es aber unmöglich, daß ein derart allgemeinverbreiteter Irrtum eine einfache Einbildung wäre und nichts in der Wirklichkeit entspräche. »Alle Völker glauben, wenigstens vage, an die Vererbung. Man könnte sogar behaupten, daß dieser Glaube in den ursprünglichen Zeiten lebhafter war als während der zivilisierten Epochen. Aus diesem natürlichen Glauben ist die Vererbung als eine Institution hervorgegangen. Gewiß haben soziale, politische Gründe oder sogar Vorurteile dazu beigetragen, sie zu entwickeln und zu festigen; aber es wäre unsinnig zu glauben, daß man sie aus der Luft gegriffen hat.«[4]

Im übrigen ist die Vererbung der Berufe sehr oft die Regel, selbst wenn sie das Gesetz nicht erzwingt. So wurde bei den Griechen der Arztberuf von einer kleinen Zahl von Familien ausgeübt. »Die Asklepiaden oder Priester des Äskulap behaupten, Nachfahren dieses Gottes zu sein ... Hippokrates war der siebzehnte Arzt in seiner Familie ... Die Griechen waren der Meinung, daß die Kunst der Weissagung, die Gabe der Vorhersehung, diese hohe Gunst der Götter, sich sehr häufig vom Vater auf den Sohn vererbte.«[5] In Griechenland – sagt Hermann – »(bestand) eine Erblichkeit des Berufs ... gesetzlich nur in einzelnen Staaten und bei einzelnen mit dem religiösen Leben in naher Beziehung stehenden Berufszweigen, wie z. B. bei den Flötenbläsern und Köchen in Sparta, war aber der Sitte nach allerdings auch für Kunstthätigkeiten verbreiteter, als man gewöhnlich glaubt.«[6] In vielen niedrigen Gesellschaften verteilen sich noch jetzt die Berufe nach der Rasse. In einer ganzen Anzahl von afrikanischen Stämmen entstammen die Schmiede einer anderen Rasse als die sonstige

3 Ribot, *L'hérédité*, Paris 1882², S. 360.

4 *Op. cit.*, S. 345.

5 *Op. cit.*, S. 365. – Siehe Hermann, *op. cit.*, Bd. IV, S. 353, Anmerkung 3.

6 Hermann, *op. cit.*, S. 394 f. – Wegen der Fakten siehe besonders: Platon, *Euthyphron*, 11 C; *Alkibiades*, 121 A; *Politeia*, IV, 421 D; besonders *Protagoras*, 328 A; Plutarch, *Apophth. Lacon.*, 208 B (zitiert nach Hermann, *op. cit.*, S. 395, Anmerkung 2).

Bevölkerung. Dasselbe galt bei den Juden zu Sauls Zeiten. »In Abessinien sind fast alle vorkommenden Handwerker fremder Rasse: Maurer und Weber sind maurische Araber, der Waffen- und Silberschmied Grieche und Kopte; in Indien fallen noch heute viele Kastenunterschiede, welche gewerbliche Unterschiede bedeuten, mit Stammes- und Rassenunterschieden zusammen. In allen Ländern mit gemischter Bevölkerung pflegen sich die Abkömmlinge desselben Blutes immer wieder bestimmten Berufen zuzuwenden: So waren im Osten Deutschlands die Fischer viele Jahrhunderte lang Slawen.«[7] Diese Tatsachen verstärken die Wahrscheinlichkeit der Meinung von Lucas, nach der »die Vererbung der Berufe der primitive Typ und die elementare Form aller Institutionen ist, die auf dem Prinzip der Vererbung der moralischen Natur begründet sind«.

Wir wissen aber auch, wie langsam und schwierig der Fortschritt in diesen Gesellschaften ist. Jahrhundertelang bleibt die Arbeit auf die gleiche Weise organisiert, ohne daß jemandem der Gedanke käme, Neuerungen vorzunehmen. »Die Vererbung erscheint hier mit ihren gewohnten Zügen: Bewahrung und Stabilität.«[8] Damit sich die Arbeitsteilung hat entwickeln können, mußten die Menschen folglich dahin gelangen, das Joch der Vererbung abzuschütteln, mußte der Fortschritt die Kasten und die Klassen zerbrechen. Das fortschreitende Verschwinden der letzteren scheint in der Tat zu beweisen, daß sich diese Emanzipation vollzieht. Denn wenn die Vererbung keines ihrer Rechte über das Individuum verloren hätte, dann könnte man nicht einsehen, wie sie als Institution hätte schwächer werden können. Wenn die Statistik weit genug in die Vergangenheit reichte und vor allem, wenn sie in diesem Punkt besser unterrichtet wäre, dann würde sie uns wahrscheinlich zeigen, daß die Fälle der Berufsvererbung ständig abnehmen. Sicher ist, daß sich der einstmals so starke Glaube an die Vererbung heute fast in sein Gegenteil verkehrt hat. Wir glauben eher, daß der Mensch zum größten Teil das Ergebnis seiner Werke ist, und neigen dazu, die Bande durchaus zu verkennen, die ihn an seine Rasse fesseln und ihn von ihr

7 Schmoller, »La division du travail«, in *Revue d'économie politique*, 1888, S. 590.

8 Ribot, *op. cit.*, S. 360.

abhängen lassen. Das ist zum mindesten eine weitverbreitete Meinung, über die sich die Vererbungspsychologen fast beklagen. Recht merkwürdig ist die Tatsache, daß sich die Wissenschaft der Vererbung erst wirklich annahm, als man fast nicht mehr an sie glaubte. Darin liegt indessen kein Widerspruch. Denn das gemeinsame Bewußtsein behauptet im Grunde ja nicht, daß die Vererbung nicht existiert, sondern nur, daß ihr Gewicht geringfügiger ist, und die Wissenschaft besagt nichts, wie wir sehen werden, was diesem Gefühl widerspricht.
Wichtig ist aber, diese Tatsache unvermittelt festzuhalten, und vor allem, ihre Ursachen zu erkennen.

I

Zunächst verliert die Vererbung im Lauf der Evolution ihre Herrschaft deshalb, weil gleichzeitig neue Tätigkeitsarten aufgetaucht sind, die nichts ihrem Einfluß verdanken.
Ein erster Beweis für diesen Stillstand der Vererbung ist die Unveränderlichkeit der großen menschlichen Rassen. Seit den ältesten Zeiten ist keine neue Rasse mehr entstanden. Man muß aber, wenn man mit de Quatrefages[9] diesen Namen den verschiedenen Typen gibt, die aus drei oder vier großen Grundtypen entstanden sind, hinzufügen, daß sie, je mehr sie sich von ihrem Ausgangspunkt entfernen, um so weniger die Konstitutionsmerkmale der Rasse aufweisen. Tatsächlich ist alle Welt der einen Meinung, daß man das Charakteristikum der Rasse an der Existenz von vererbten Ähnlichkeiten erkennt. Daher legen auch die Anthropologen ihren Klassifikationen physische Charakterzüge zugrunde, weil diese von allen am ehesten erblich sind. Je genauer aber die anthropologischen Typen umschrieben sind, desto schwieriger wird es, sie in bezug auf ihre ausschließlich organischen Eigenschaften zu definieren, weil diese weder zahlreich noch besonders charakteristisch genug sind. Daraufhin werden rein moralische Ähnlichkeiten, die man mit Hilfe der Linguistik, der Archäologie, des vergleichenden Rechts etabliert, vorherrschend. Aber es gibt keinen Grund, deren Erblichkeit zu-

9 Siehe de Quatrefages de Bréau, *L'espèce humaine*, Paris 1886[8].

zugestehen. Sie dienen eher dazu, Zivilisationen zu unterscheiden als Rassen. In dem Maß, in dem man voranschreitet, werden die menschlichen Variationen entsprechend immer weniger erblich. Sie stellen immer weniger Rassenunterschiede dar. Die fortschreitende Unfähigkeit unserer Gattung, neue Rassen zu erzeugen, steht im übrigen im lebhaften Gegensatz zur entsprechenden Fruchtbarkeit der Tierarten. Was soll das anderes bedeuten, als daß sich die menschliche Kultur, je weiter sie sich entwickelt, dieser Art der Weitergabe immer heftiger widersetzt? Was die Menschen zu diesem ursprünglichen Fundus, der sich seit Jahrhunderten in der Struktur der anfänglichen Rassen fixiert hat, beigetragen haben und noch täglich beitragen, entzieht sich mehr und mehr der Vererbbarkeit. Wenn das für den allgemeinen Strom der Zivilisation zutreffend ist, so gilt es noch mehr für jeden einzelnen der ihn bildenden Zuflüsse, d. h. für jede funktionale Tätigkeit und deren Erzeugnisse.

Die folgenden Fakten bestätigen diese Folgerung.

Es ist eine feststehende Wahrheit, daß der Grad der Einfachheit psychologischer Tatsachen das Maß ihrer Übertragbarkeit angibt. Je komplexer die Zustände in der Tat sind, um so leichter zerfallen sie, weil ihre große Komplexität sie in einem Zustand instabilen Gleichgewichts hält. Sie ähneln jenen geschickten architektonischen Konstruktionen, deren Bau so delikat ist, daß ein Weniges genügt, um dessen Zusammenhalt aufs schwerste zu gefährden; beim geringsten Stoß bricht das erschütterte Gebäude zusammen und legt den Boden frei, auf dem es gestanden hat. Es ist wie bei einer allgemeinen Paralyse, bei der sich das Ich langsam auflöst, bis nur mehr, sozusagen, die organische Basis übrigbleibt, auf der es geruht hatte. Gewöhnlich ereignen sich diese Auflösungserscheinungen unter dem Schock einer Krankheit. Es ist aber begreiflich, daß die Samenübertragung ähnliche Wirkungen haben muß. In der Tat neigen im Befruchtungsakt die im strikten Sinne individuellen Züge dazu, sich gegenseitig zu neutralisieren. Da die Züge, die für einen Elter spezifisch sind, nur auf Kosten des anderen übertragen werden können, entsteht zwischen ihnen eine Art Kampf, aus dem sie unmöglich unversehrt hervorgehen können. Je komplexer aber ein Bewußtseinszustand ist, um so persönlicher ist er, um so mehr trägt er den Stempel der besonderen Umstände, unter denen wir gelebt haben, unseres

Geschlechts, unseres Temperaments. Durch die niedrigen und fundamentalen Teile unseres Wesens ähneln wir uns eher als durch dessen höchsten; durch diese unterscheiden wir uns im Gegenteil voneinander. Wenn sie also auch im Verlauf der Erbübertragung nicht völlig verschwinden, so überleben sie doch nur in verblaßter und geschwächter Form.

Nun sind die Fähigkeiten um so komplexer, je spezieller sie sind. Es ist in der Tat ein Irrtum zu glauben, daß unsere Tätigkeit in dem Maß einfacher wird, in dem sich unsere Aufgaben begrenzen. Sie ist im Gegenteil einfach, wenn sie sich über eine Menge von Objekten verteilt, denn, indem sie dadurch deren persönlichen und distinkten Züge übergeht und nur noch das ins Auge faßt, was ihnen gemeinsam ist, gleicht sie nur mehr einigen sehr allgemeinen Bewegungen, die einer Menge ganz unterschiedlicher Umstände angepaßt sind. Wenn es sich aber darum handelt, uns an besondere und spezifische Objekte anzupassen, um dabei deren ganzen Feinheiten Rechnung zu tragen, können wir das nur erreichen, wenn wir eine große Anzahl von Bewußtseinszuständen kombinieren, die in Entsprechung des Bildes genau der Dinge differenziert sind, auf die sie sich beziehen. Sind sie einmal in Gang gesetzt und konstituiert, funktionieren diese Systeme zweifellos mit größerer Leichtigkeit und Geschwindigkeit, aber sie bleiben sehr komplex. Welche reichhaltige Verbindung von Ideen, Bildern und Gewohnheiten kann man nicht bei einem Faktor beobachten, der eine Buchseite einrichtet, bei einem Mathematiker, der eine Vielfalt vereinzelter Theoreme verbindet und daraus ein neues Theorem entwickelt; bei einem Arzt, der an einem unscheinbaren Zeichen die Krankheit sofort erkennt und gleichzeitig deren Gang voraussieht? Vergleichen wir doch die gänzlich elementare Technik des antiken Philosophen, des Weisen, der es allein aus dem Denken heraus unternimmt, die Welt zu erklären, und die des heutigen Gelehrten, der ein ganz besonderes Problem nur durch eine sehr komplizierte Verbindung von Beobachtung und Erfahrung, dank der Lektüre von Werken in allen Sprachen, durch Korrespondenzen, Diskussionen, usw., usw. lösen kann. Nur der Dilettant erhält sich seine primitive Einfachheit. Die Kompliziertheit seiner Natur ist nur scheinbar. Da er es sich zum Beruf gemacht hat, sich für alles zu interessieren, hat er scheinbar eine Vielzahl von verschiedenen Neigungen

und Fähigkeiten. Eine reine Illusion! Sehen wir tiefer und wir werden erkennen, daß sich alles auf eine kleine Anzahl von allgemeinen und einfachen Fähigkeiten reduziert, die, weil sie nichts von ihrer ersten Unabgeschlossenheit verloren haben, sich mit Leichtigkeit von den Objekten loslösen, denen sie sich widmen, um sich dann anderen zuzuwenden. Von außen sieht man eine ununterbrochene Folge von verschiedenen Ereignissen; aber es handelt sich um denselben Schauspieler, der alle Rollen in nur wenig veränderten Kostümen spielt. Diese Oberfläche, auf der so viele geschickt abgestufte Farbunterschiede glänzen, bedeckt einen Untergrund von beklagenswerter Gleichförmigkeit. Der Dilettant hat die Kräfte seines Wesens geschmeidig gemacht und verfeinert, aber er hat es nicht verstanden, sie zu verwandeln und umzuschmelzen, um daraus ein neues und bestimmtes Werk zu schaffen. Er hat nichts Persönliches und Dauerhaftes auf dem Boden errichtet, den ihm die Natur vermacht hat.
Je spezieller also die Fähigkeiten sind, um so schwerer können sie übertragen werden. Oder wenn es ihnen gelingt, von einer Generation auf die andere übertragen zu werden, verlieren sie notwendigerweise ihre Kraft und Genauigkeit. Sie sind weniger widerstandsfähig und biegsamer. Als Folge ihrer größeren Unbestimmtheit können sie sich unter dem Einfluß der Familie, des Vermögens, der Erziehung usw. leichter verändern. Mit einem Wort: Je spezialisierter die Tätigkeitsformen sind, desto mehr entziehen sie sich der Wirkung der Vererbung.

Trotzdem hat man Fälle zitiert, in denen berufliche Fähigkeiten erblich zu sein scheinen. Aus Listen, die Galton zusammengestellt hat, scheint hervorzugehen, daß es manchmal richtige Gelehrten-, Dichter- und Musikerdynastien gegeben hat. De Candolle hat seinerseits festgestellt, daß Gelehrtensöhne »sich oft mit der Wissenschaft beschäftigt haben«.[10] Aber derartige Beobachtungen haben keine Beweiskraft. Wir denken tatsächlich nicht daran zu behaupten, daß die Vererbung von Spezialfähigkeiten überhaupt unmöglich wäre; wir wollen nur sagen, daß sie im allgemeinen nicht stattfindet, weil sie sich nur durch ein wundersames Gleichgewicht durchsetzt, das sich nicht oft wiederholen

10 de Candolle, *Histoire des sciences et des savants*, S. 293.

kann. Es nützt also gar nichts, diesen oder jenen Fall aufzuführen, wo sie vorgekommen ist oder vorgekommen zu sein scheint. Man müßte vielmehr sehen, welchen Teil diese Fälle an der Gesamtheit der wissenschaftlichen Berufungen ausmachen. Erst dann könnte man urteilen, ob sie tatsächlich beweisen, daß die Vererbung einen großen Einfluß auf die Art hat, wie sich die sozialen Funktionen teilen.

Obwohl dieser Vergleich nicht methodisch angestellt werden kann, scheint doch eine von de Candolle nachgewiesene Tatsache zu beweisen, wie gering die Wirkung der Vererbung bei diesen Karrieren ist. Auf 100 ausländische Mitglieder der *Académie de Paris*, deren Abstammung de Candolle hat rekonstruieren können, stammen vierzehn von protestantischen Pfarrern, nur fünf von Ärzten, Chirurgen oder Apothekern ab. Von 44 ausländischen Mitgliedern der *Royal Society* in London im Jahr 1829 sind acht Söhne von Pfarrern, und nur vier stammen von Vätern mit weltlichen Berufen ab. Trotzdem muß die Gesamtzahl dieser letzteren »in den Ländern außer Frankreich viel größer sein als die Zahl der protestantischen Pfarrer. Tatsächlich sind unter der protestantischen Bevölkerung, gesondert betrachtet, die Ärzte, Chirurgen, Apotheker und Tierärzte ungefähr genauso zahlreich wie die Pfarrer, und wenn man die aus rein katholischen Ländern (außer Frankreich) hinzufügt, bilden sie eine viel bedeutendere Gesamtzahl als die der protestantischen Pfarrer und Pastoren. Die Studien, die die Mediziner gemacht haben, und die Arbeiten, die sie gewöhnlich in der Ausübung ihres Berufes machen müssen, liegen doch wesentlich mehr in der Sphäre der Wissenschaften als die Studien und Arbeiten eines Pfarrers. Wenn der Erfolg in den Wissenschaften einzig und allein eine Angelegenheit der Vererbung wäre, hätte es viel mehr Söhne von Ärzten, Apothekern usw. auf unseren Listen geben müssen als Pfarrerssöhne.«[11]

Dabei ist noch nicht sicher, daß diese wissenschaftlichen Neigungen von Gelehrtensöhnen wirklich der Vererbung zu verdanken sind. Um sie ihr mit Recht zuschreiben zu können, genügt nicht, eine Ähnlichkeit der Veranlagungen zwischen Eltern und Kindern festzustellen, die Kinder müßten ihre Fähigkeiten auch unter Beweis gestellt haben, nachdem sie von frühester Kindheit an

11 de Candolle, *op. cit.*, S. 294.

außerhalb ihrer Familie und inmitten eines jeder wissenschaftlichen Bildung fremden Milieus erzogen worden waren. Aber tatsächlich waren alle die beobachteten Gelehrtensöhne in ihren Familien erzogen worden, wo sie natürlich mehr intellektuelle Unterstützung und Förderung erfahren haben, als ihre Väter jemals erhalten hatten. Aber auch die Ratschläge und das Beispiel, der Wunsch, dem Vater ähnlich zu sein, seine Bücher zu benützen, seine Sammlungen, seine Forschungen, sein Laboratorium, stellen für einen begabten und klugen Geist wesentliche Anregungen dar. Schließlich finden die Gelehrtensöhne in den Anstalten, in denen sie ihre Studien vervollkommnen, Kontakte zu kultivierten oder einer hohen Kultur gegenüber aufgeschlossenen Geistern, und die Wirkung dieses neuen Milieus verstärkt die Wirkung des ersteren. In den Gesellschaften, in denen es die Regel ist, daß das Kind dem Beruf des Vaters folgt, kann eine derartige Regelmäßigkeit zweifellos nicht durch ein einfaches Zusammenfließen äußerer Umstände erklärt werden; denn es wäre ein Wunder, wenn dies in jedem Fall auf vollkommen gleiche Weise geschähe. Für die heute beobachtbaren, zufälligen und beinahe exzeptionellen Konstellationen aber ist davon nicht auszugehen. Zwar haben mehrere englische Wissenschaftler, die Galton gefragt hat, auf die besondere und angeborene Veranlagung hingewiesen, die sie von ihrer Kindheit an für die Wissenschaft fühlten[12], die sie später gepflegt haben. Aber es ist, wie schon de Candolle sagt, recht schwierig zu wissen, ob sich die Anlagen »der Geburt oder den lebhaften Eindrücken aus der Kindheit verdanken und Einflüssen, die sie hervorrufen und anleiten. Im übrigen wechseln diese Neigungen, und die einzigen, die für eine Laufbahn wichtig sind, sind diejenigen, die durchgehalten werden. In diesem Fall wird derjenige, der sich in einer Wissenschaft auszeichnet oder sie mit Vergnügen weiterpflegt, natürlich nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß dies bei ihm auf eine angeborene Veranlagung zurückzuführen sei. Wer im Gegenteil dazu in der Jugend besondere Fähigkeiten hatte, diese aber vergaß, der redet nicht mehr davon. Man denke an die vielen Kinder, die Schmetterlinge fangen oder Muscheln, Insekten usw. sammeln, und die trotzdem nicht Naturkundler werden.

12 Galton, *English Men of Science*, London 1874, S. 144.

Ich kenne eine Anzahl von Gelehrten, die in ihrer Jugend leidenschaftlich gerne Verse oder Theaterstücke schrieben und die später ganz andere Beschäftigungen hatten.«[13]
Eine andere Beobachtung des gleichen Autors zeigt, wie groß die Wirkung des sozialen Milieus auf die Entwicklung dieser Fähigkeiten ist. Wären sie vererbbar, so müßten sie dies in allen Ländern sein; Gelehrte, die von Gelehrten abstammen, müßten bei allen Völkern des gleichen Typs im gleichen Verhältnis vorhanden sein. »Die Tatsachen beweisen etwas anderes. In der Schweiz gibt es seit zwei Jahrhunderten mehr Gelehrte, die aus einer Gelehrtenfamilie stammen, als solche, für die das nicht gilt. In Frankreich und in Italien stellen die Gelehrten, die allein in ihrer Familie stehen, im Gegenteil die überwiegende Mehrheit. Die physiologischen Gesetze sind indessen für alle Menschen die gleichen. Also müssen die Erziehung in jeder Familie, das Beispiel und die Ratschläge einen stärkeren Einfluß auf die besonderen Karrieren der jungen Gelehrten ausgeübt haben als die Vererbung. Im übrigen ist es leicht zu verstehen, warum dieser Einfluß in der Schweiz stärker war als in den meisten anderen Ländern. Die Studien dauern hier in jeder Stadt bis zum 18. oder 20. Lebensjahr, wobei die Schüler zu Hause bei ihren Eltern leben. Das stimmte in besonderem Umfang für das letzte Jahrhundert und für die erste Hälfte des jetzigen Jahrhunderts, besonders in Genf und in Basel, d.h. in den beiden Städten, die den größten Anteil an miteinander verwandten Gelehrten gestellt haben. Anderswo, besonders in Frankreich und in Italien, war es immer die Regel, daß die jungen Leute in Kollegien erzogen wurden, wo sie wohnten und folglich dem Einfluß der Familie entzogen waren.«[14]
Es gibt also keinen Grund, »die Existenz von angeborenen und für bestimmte Objekte zwingende Berufungen« anzunehmen[15]; wenn es welche gibt, sind sie zum mindesten nicht die Regel. Bain sagt ebenfalls: »Der Sohn eines großen Philologen erbt nicht eine einzige Vokabel; der Sohn eines großen Reisenden kann in der Schule vom Sohn eines Bergarbeiters in Geographie übertroffen

13 de Candolle, *op. cit.*, S. 320.
14 *Op. cit.*, S. 296.
15 *Op. cit.*, S. 299.

werden.«[16] Das heißt nicht, daß die Vererbung ohne Einfluß wäre, aber was sie weitergibt, sind sehr allgemeine Fähigkeiten und nicht eine besondere Begabung für diese oder jene Wissenschaft. Was das Kind von seinen Eltern ererbt, ist eine bestimmte Fähigkeit zur Aufmerksamkeit, eine Prise Ausdauer, ein gesundes Urteil, Einbildungskraft usw. Aber jede dieser Fähigkeiten kann für eine Menge von verschiedenen Spezialitäten bedeutsam sein und darin den Erfolg sichern. Nehmen wir ein Kind mit ausreichend lebhafter Einbildungskraft. Von früh an hat es Beziehungen zu Künstlern: Es wird Maler oder Dichter; lebt es statt dessen in einem gewerblichen Milieu, wird es ein erfindungsreicher Ingenieur werden; führt es der Zufall in Geschäftskreise, wird es vielleicht eines Tages ein kühner Bankier. Natürlich bringt es überall seine eigene Natur mit, sein Bedürfnis zu erschaffen und zu bilden, seine Leidenschaft für das Neue; aber die Karrieren, in denen es seine Talente wird nutzen und seine Neigungen wird befriedigen können, sind sehr zahlreich. Genau das hat im übrigen de Candolle durch direkte Beobachtungen festgestellt. Er hat die in den Wissenschaften nützlichen Fähigkeiten zusammengestellt, die sein Vater von seinem Großvater geerbt hatte. Hier die Liste: Wille, Ordnungsgeist, gesundes Urteil, eine bestimmte Konzentrationsfähigkeit, Abneigung gegenüber metaphysischen Abstraktionen, Unabhängigkeit der Meinung. Das ist sicher ein schönes Erbe, mit dem man aber in gleicher Weise Verwalter, Staatsmann, Historiker, Wirtschaftler, ein großer Industrieller, ein ausgezeichneter Mediziner oder schließlich Naturwissenschaftler hätte werden können, wie es de Candolle war. Es ist demnach offensichtlich, daß die Umstände einen großen Anteil an seiner Berufswahl hatten, und genau das hat uns sein Sohn gelehrt.[17] Allein die mathematischen und die musikalischen Begabungen könnten vielleicht öfter angeborene Dispositionen sein, die man direkt der Vererbung der Eltern verdankt. Diese scheinbare Anomalie braucht nicht zu überraschen, wenn man sich daran erinnert, daß sich diese beiden Talente schon sehr früh in der Geschichte der Menschheit entwickelt haben. Die Musik ist die erste der Künste und die Mathematik die erste der Wissen-

16 Bain, *Émotions et volonté*, S. 53.
17 de Candolle, *op. cit.*, S. 318.

schaften, die die Menschen gepflegt haben. Diese doppelte Fähigkeit muß also allgemeiner und weniger komplex sein, als man annimmt, und genau das würde ihre Übertragbarkeit erklären.

Dasselbe kann man von einer anderen Begabung sagen, von der zum Verbrechen. Nach der richtigen Bemerkung von Tarde stellen die verschiedenen Abarten des Verbrechens und des Deliktes Berufe dar, wenngleich auch schädliche. Sie verfügen sogar manchmal über eine komplizierte Technik. Der Betrüger, der Falschmünzer, der Fälscher sind gezwungen, mehr Wissen und mehr Kunstfertigkeit in ihrem Gewerbe anzuwenden als viele der normalen Arbeiter. Nun hat man behauptet, daß nicht nur die moralische Verderbtheit im allgemeinen, sondern auch die spezifischen Formen der Kriminalität ein Ergebnis der Vererbung seien. Man[18] hat sogar geglaubt, die Quote der geborenen Verbrecher auf mehr als 40% einschätzen zu können. Wenn diese Zahl stimmte, dann müßte man schließen, daß die Vererbung manchmal einen großen Einfluß auf die Art hat, wie sich Berufe, selbst Spezialberufe, verteilen.

Um das zu beweisen, hat man zwei verschiedene Methoden versucht. Oft hat man sich begnügt, Familien zu zitieren, die sich ganz dem Bösen zugewandt haben, und das über mehrere Generationen hinweg. Aber einmal abgesehen davon, daß man mit dieser Methode den relativen Anteil der Vererbung am Gesamt der kriminellen Veranlagungen gar nicht bestimmen kann, stellen solche Beobachtungen, wie zahlreich sie auch sein mögen, keine überzeugenden Beweise dar. Weil der Sohn eines Diebes selber Dieb wird, folgt noch nicht, daß seine Unmoral das Erbe seines Vaters ist. Um die Tatsachen derart interpretieren zu können, müßte man die Wirkung der Vererbung von der Wirkung der Umstände, der Erziehung usw. trennen können. Wenn das Kind seine Fähigkeiten zum Diebstahl an den Tag brächte, nachdem es in einer moralisch vollkommen gesunden Familie erzogen worden ist, dann könnte man mit gutem Recht den Einfluß der Vererbung geltend machen. Wir haben aber wenige wirklich methodisch angestellte Beobachtungen dieser Art. Man entkommt diesem Einwand auch nicht, wenn man darauf hinweist, daß die Familien, die derart zum Übel neigen, manchmal sehr zahlreich

18 Lombroso, *L'homme criminel*, S. 669.

sind. Die Zahl spielt keine Rolle; denn das einheitliche häusliche Milieu der ganzen Familie genügt, ganz unabhängig von deren Anzahl, zur Erklärung der Dauerkriminalität.
Die Methode, die Lombroso verfolgt, wäre schlüssiger, wenn sie tatsächlich die Ergebnisse brächte, die sich der Autor von ihr verspricht. Statt eine bestimmte Anzahl von Einzelfällen aufzuzählen, erstellt er unter Nutzung anatomischer und physiologischer Merkmale den Typus des Verbrechers auf. Da aber die anatomischen und physiologischen Charakterzüge, besonders die ersteren, angeboren sind, d. h. von der Vererbung bestimmt sind, würde es genügen, den Anteil der Straffälligen festzustellen, die dem derart definierten Typ entsprechen, um den Einfluß der Vererbung auf diese spezielle Tätigkeit genau zu messen.
Nach Lombroso wäre er bedeutend. Aber die von ihm genannte Zahl drückt nur die relative Häufigkeit des kriminellen Typs im allgemeinen aus. Daraus ist also einzig zu folgern, daß der Hang zum Bösen im allgemeinen oft erblich ist; aber nichts läßt auf besondere Verbrechens- und Deliktformen schließen. Im übrigen weiß man heute, daß der sogenannte Verbrechertyp in Wirklichkeit nichts Spezifisches hat. Viele Merkmale, die ihn konstituieren, finden sich auch anderswo. Allenfalls kann man sagen, daß er dem Typ des Degenerierten, der Neurastheniker ähnelt.[19] Sollte diese Tatsache auch beweisen, daß es unter den Verbrechern viele Neurastheniker gibt, so folgt daraus nicht, daß die Neurasthenie immer und unweigerlich zum Verbrechen führt. Es gibt wenigstens genauso viele aus der Art Geschlagene, die ehrbare Menschen sind, wenn sie nicht gar Menschen von Talent oder Genie sind.
Wenn also die Fähigkeiten um so unübertragbarer sind, je spezieller sie sind, dann ist der Vererbungsanteil an der Organisation der Arbeitsteilung um so größer, je weniger sie geteilt ist. In den niedrigen Gesellschaften, in denen die Funktionen sehr allgemein sind, verlangen sie nur gleichermaßen allgemeine Fähigkeiten, die leichter und vollständiger von einer Generation auf die andere übertragen werden können. Jeder erhält mit der Geburt alles Wesentliche, um seine Persönlichkeit aufrechtzuerhalten; was er selbst erwerben muß, ist wenig neben dem, was ihm ver-

19 Siehe Féré, *Dégénérescence et criminalité.*

erbt wurde. Damit im Mittelalter der Ritter seine Pflichten erfüllen konnte, brauchte er keine großen Kenntnisse, auch keine komplizierten Praktiken, sondern vor allem Mut, und den erhielt er mit dem Blut. Damit der Levite und der Brahmane ihren Verpflichtungen nachkommen konnten, brauchten sie kein großes Wissen – wir können sein Ausmaß anhand der Bücher ermessen, die es enthalten –, sondern eine angeborene Höherwertigkeit der Intelligenz, die sie für Ideen und Gefühle zugänglich machte, die dem gemeinen Volk verschlossen waren. Um zur Zeit des Äskulap ein guter Arzt zu sein, brauchte man keine große Unterweisung, es genügte, eine natürliche Veranlagung für die Beobachtung und für die konkreten Dinge zu haben, und da diese Veranlagung allgemein genug ist, um leicht übertragen zu werden, war es unvermeidlich, daß sie sich in bestimmten Familien fortpflanzte und der Arztberuf damals folglich erblich war.

Unter diesen Bedingungen ist es sehr wohl erklärlich, daß die Vererbung eine soziale Institution geworden ist. Zweifellos haben nicht diese rein psychologischen Ursachen die Organisation der Kasten hervorgerufen; aber sobald diese einmal infolge anderer Ursachen entstanden war, dauerte sie an, weil sie mit den Veranlagungen der Individuen und den Interessen der Gesellschaften völlig übereinstimmte. Da das berufliche Geschick eher eine Qualität der Rasse als eine des Individuums war, war es natürlich, daß es sich mit der Funktion ebenso verhielt. Da die Funktionen unweigerlich immer auf die gleiche Weise verteilt waren, konnte es nur von Vorteil sein, daß das Gesetz das Prinzip dieser Verteilung anerkannte. Solange das Individuum nur den geringeren Anteil an der Bildung seines Geistes und seines Charakters hat, kann es auch keinen größeren an der Wahl seiner Karriere haben. Und wenn ihm größere Freiheit gewährt worden wäre, so hätte es im allgemeinen nicht gewußt, was es damit hätte machen sollen. Aber könnte eine gleiche allgemeine Kapazität nicht in verschiedenen Berufen dienlich sein? Aber gerade, weil die Arbeit wenig spezialisiert ist, gibt es nur eine geringe Anzahl deutlich getrennter Funktionen; man kann also nur in einer von ihnen erfolgreich sein. Der Spielraum, der individuellen Merkmalen gelassen ist, ist also in dieser Hinsicht noch eng. Schließlich und endlich steht es mit der Vererbung der Funktionen wie mit der Vererbung der Güter. In den niedrigen Gesell-

schaften stellt das Erbe, das von den Vorfahren hinterlassen wird und das meistens aus Immobilien besteht, den bedeutendsten Teil des Vermögens einer jeden Einzelfamilie. Weil die wirtschaftlichen Funktionen damals wenig Lebenskraft hatten, kann das Individuum dem Erbfundus nicht viel hinzufügen. Auch besitzt nicht der einzelne, sondern nur die Familie, jenes Kollektivwesen, das nicht nur aus allen Mitgliedern der jetzigen Generation besteht, sondern aus der gesamten Generationenfolge. Darum sind die Vermögensgüter unveräußerlich; keiner der vorübergehenden Repräsentanten des Hauswesens kann darüber verfügen, denn sie gehören nicht ihm. Sie gehören zur Familie, wie seine Amtsfunktion zum Haus gehört. Selbst als das Recht seine anfänglichen Vorbehalte zurückstellt, wird eine Veräußerung des Familienvermögens noch immer als eine Pflichtverletzung angesehen. Sie stellt für alle Klassen der Bevölkerung dasselbe dar wie eine Mißehe für die Aristokratie. Sie ist ein Verrat an der Rasse, eine Abtrünnigkeit. Obwohl das Gesetz die Veräußerung duldet, hat es ihr lange Zeit alle möglichen Hindernisse in den Weg gestellt; von hier hat das Entzugsrecht seinen Ausgang genommen.

Dies alles gilt nicht für umfangreichere Gesellschaften, in denen die Arbeit weitgehender geteilt ist. Da die Funktionen vielfältiger sind, kann eine Fähigkeit verschiedenen Berufen dienlich sein. Mut benötigen der Bergarbeiter, der Luftschiffer, der Arzt, der Ingenieur ebenso wie der Soldat. Die Beobachtungsgabe kann aus einem Menschen einen Romanschreiber, einen Dramenautor, einen Chemiker, einen Naturwissenschaftler, einen Soziologen machen. Mit einem Wort: Die Orientierung des Individuums ist weniger zwangsläufig durch die Vererbung vorherbestimmt.

Deren relative Bedeutung verringert sich aber vor allem deshalb, weil sich der Anteil des individuell Erworbenen vergrößert. Um sein Erbgut zu verwerten, muß man heute viel mehr hinzufügen als früher. Je mehr sich die Funktionen spezialisiert haben, desto weniger genügten die einfachen allgemeinen Fähigkeiten tatsächlich. Sie mußten einer aktiven Bearbeitung unterworfen werden, eine ganze Welt von Ideen, Bewegungen, Gewohnheiten erwerben, man mußte sie koordinieren, systematisieren, ihre Natur verändern und dieser eine neue Form und eine neue Gestalt geben. Man vergleiche etwa – wir nehmen einander recht nahelie-

gende Vergleichspunkte – den *honnête homme* des 17. Jahrhunderts mit seinem offenen, aber recht einfachen Geist und den modernen Gelehrten, der mit allen Praktiken, mit allen Kenntnissen, die er zum Betreiben seiner Wissenschaft benötigt, gewappnet ist, oder den Adeligen von ehedem mit seinem natürlichen Mut und Stolz und den heutigen Offizier mit seiner aufwendigen und komplizierten Technik – und man wird die Bedeutung und Vielfalt der zusätzlichen Merkmale beurteilen können, die den ursprünglichen Fundus nach und nach ergänzten.

Aber weil diese Merkmale sehr komplex sind, sind sie auch zerbrechlich. Sie stehen in einem instabilen Gleichgewicht zueinander, das keine schwere Erschütterung erträgt. Solange sie bei den beiden Eltern identisch wären, könnten sie vielleicht die Generationskrise überleben. Aber eine derartige Identität ist die ganz unwahrscheinliche Ausnahme. Erstens weist jedes Geschlecht ganz verschiedene Merkmale auf; sodann ergeben sich in dem Maß, wie sich die Gesellschaften ausdehnen und verdichten und damit Individuen ganz verschiedenen Temperaments einander näherkommen, immer umfangreichere Kreuzungen. Diese ganze übersprießende Vegetation von Bewußtseinszuständen stirbt also mit uns, und wir vererben auf unsere Nachfahren nur unbestimmte Keime. Jene Nachfahren müssen sie aufs neue befruchten, und folglich können sie, wenn es nötig ist, deren Entwicklung leicht verändern. Sie sind nicht mehr mit dem gleichen Nachdruck genötigt, die Taten ihrer Väter zu wiederholen. Zweifellos wäre es ein Irrtum zu glauben, daß jede Generation von vorne und völlig neu das Werk der Jahrhunderte beginnt; das würde jeden Fortschritt unmöglich machen. Was die Vergangenheit nicht mit dem Blut weitergibt, ist deswegen noch nicht untergegangen: Es bleibt in den Monumenten, in Traditionen aller Art, in den Gewohnheiten erhalten, die die Erziehung vermittelt. Aber die Tradition ist ein viel weniger starkes Band als die Vererbung. Sie beeinflußt das Denken und Verhalten fühlbar weniger streng und weniger deutlich. Im übrigen haben wir gesehen, wie sie in dem Maß flexibler wurde, in dem die Gesellschaften dichter wurden. Damit eröffnet sich den individuellen Variationen ein erweitertes Feld, das sich mit zunehmender Arbeitsteilung immer mehr verbreitert.

Die Zivilisation kann sich, mit einem Wort, im Organismus nur

in Form der allgemeinen Grundlagen fixieren, auf denen sie ruht. Je höher sie sich erhebt, desto mehr befreit sie sich vom Körper. Sie ist immer weniger etwas Organisches und wird immer mehr zum sozialen Sachverhalt. Damit aber kann sie nicht länger durch die Vermittlung des Körpers fortschreiten, d. h. die Vererbung wird immer unfähiger, ihre Kontinuität zu sichern. Sie verliert also ihre Herrschaft, nicht weil sie aufgehört hat, ein Gesetz unserer Natur zu sein, sondern weil wir zum Leben Waffen brauchen, die sie uns nicht verschaffen kann. Ohne Zweifel können wir nichts aus dem Nichts schöpfen, und die Grundstoffe, die allein sie uns liefern kann, sind von höchster Bedeutung. Aber die Materialien, die man ihr hinzufügt, sind nicht weniger bedeutend. Das Erbgut bewahrt einen großen Wert, aber es stellt nur mehr einen immer kleineren Teil des individuellen Vermögens dar. Unter diesen Bedingungen kann man sich durchaus erklären, daß die Vererbung als soziale Institution verschwunden ist und daß man, eben weil sich der Erbfundus unter den Zusätzen, die ihn bedecken, den Blicken immer mehr entzieht, dessen nachdrückliche Bedeutung nicht länger empfindet.

II

Mehr noch. Man kann annehmen, daß der Erbanteil nicht nur relativ an Wert verliert, sondern auch absolut. Die Vererbung wird nicht nur deshalb ein geringerer Faktor der menschlichen Entwicklung, weil es eine täglich größer werdende Menge neuer Errungenschaften gibt, die sie nicht übertragen kann, sondern auch, weil diejenigen, die sie weitergibt, die individuellen Variationen weniger behindern. Das ist eine Annahme, die die folgenden Tatsachen sehr wahrscheinlich machen.

Man kann die Bedeutung des Erbgutes für eine gegebene Gattung an der Zahl und der Kraft der Instinkte messen. Es ist nun schon sehr bedeutsam, daß das instinktive Leben in dem Maß schwächer wird, in dem die Phylogenese voranschreitet. Der Instinkt ist in der Tat eine fest umschriebene Handlungsweise, die auf ein eng begrenztes Ziel ausgerichtet ist. Er zwingt das Individuum zu Handlungen, die unveränderlich die gleichen sind und die sich automatisch wiederholen, wenn die notwendigen Bedingungen

eingetreten sind. Er ist in seiner Form erstarrt. Notfalls könnte man ihm eine andere Form verschaffen, aber zur Stabilisierung derartiger Verschiebungen bedarf es einer langen Entwicklung, und überdies haben sie keine andere Wirkung, als an die Stelle eines Instinkts einen anderen zu setzen, an die Stelle eines speziellen Mechanismus einen gleichgearteten anderen. Je höher aber die Tiergattung steht, desto unverbindlicher wird der Instinkt. »Es handelt sich nicht mehr um die unbewußte Fähigkeit, einen Verbund unbestimmter Handlungen zu bilden, sondern um die Fähigkeit, je nach den Umständen verschieden zu handeln.«[20] Zu sagen, daß der Einfluß der Vererbung allgemeiner, vager, weniger imperativ ist, meint zugleich, daß er geringer ist. Sie kettet die Tätigkeit des Tieres nicht mehr an starre Formen, sondern erlaubt ihm ein freieres Spiel. Oder wie Perrier auch sagt: »Während die Intelligenz größer wird, ändern sich beim Tier gleichzeitig die Bedingungen der Vererbung auf das nachhaltigste.«

Wenn man von den Tieren zum Menschen übergeht, ist dieser Rückgang noch deutlicher. »Der Mensch tut alles, was die Tiere tun, und noch mehr; aber er tut es im Wissen, was er tut und warum er es tut. Dieses bloße Bewußtsein seiner Handlungen scheint ihn schon von allen Instinkten zu befreien, die ihn notwendigerweise dazu treiben würden, dieselben Handlungen zu vollbringen.«[21] Es wäre zuviel, wollte man alle Bewegungen aufzählen, die beim Tier instinktiv sind, aber beim Menschen nicht länger vererbt werden. Selbst dort, wo der Instinkt überlebt, ist er weniger stark, und der Wille kann ihn leichter beherrschen.

Dann gibt es aber keinen Grund anzunehmen, daß dieser Rückgang, der sich ununterbrochen von den niedrigsten Tieren bis zu den höchsten Gattungen, und von diesen bis zum Menschen vollzieht, mit dem Anbruch der Menschheit plötzlich aufhört. War der Mensch vom Tag an, da er in die Geschichte eingetreten ist, vom Instinkt völlig befreit? Aber wir fühlen doch sein Gewicht auch heute noch. Sollten die Ursachen, die diese fortschreitende Befreiung bestimmt haben und deren Kontinuität wir eben gese-

20 Perrier, *Anatomie et physiologie animales*, Paris 1882, S. 201. Siehe auch das Vorwort zu *L'intelligence des animaux* von Romanes, Paris 1889², S. XXIII.

21 Guyau, *La morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution*, Paris 1879, S. 330.

hen haben, plötzlich ihre Energie verloren haben? Aber es ist offensichtlich, daß sie sich mit eben den Ursachen vermischen, die den allgemeinen Fortschritt der Gattung bestimmten, und da dieser nicht stehenbleibt, können sie ihrerseits auch nicht angehalten werden. Eine derartige Hypothese stünde allen Analogien entgegen. Sie steht sogar mit wohlbewiesenen Tatsachen im Widerspruch. Man hat in der Tat gezeigt, daß die Intelligenz und der Instinkt im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen. Augenblicklich brauchen wir uns nicht darum zu kümmern, woher diese Beziehung kommt; wir begnügen uns, ihre Existenz zu bestätigen. Nun hat sich aber seit den Anfängen die Intelligenz des Menschen unaufhörlich entwickelt. Der Instinkt hat also den umgekehrten Weg gehen müssen. Obwohl man diese Behauptung nicht durch positive Tatsachenbeobachtung belegen kann, muß man doch annehmen, daß die Vererbung im Lauf der menschlichen Entwicklung an Boden verloren hat.

Eine weitere Tatsache erhärtet das Vorhergegangene. Seit dem Beginn der Geschichte hat die Evolution nicht nur keine neue Rasse entstehen lassen, vielmehr bilden sich die alten Rassen ständig zurück. Eine Rasse wird in der Tat durch eine bestimmte Anzahl von Individuen gebildet, die in bezug auf ein und denselben Erbtyp eine Gleichförmigkeit aufweisen, die groß genug ist, um daneben die individuellen Variationen vernachlässigen zu können. Aber die Bedeutung der letzteren wird immer größer. Die individuellen Typen konturieren sich auf Kosten des allgemeinen Typs immer mehr, dessen Wesenszüge, in alle Richtungen verstreut, vermischt mit einer Vielzahl anderer, unendlich diversifizierter Züge, nicht mehr leicht in ein einheitliches Ganzes zusammengefaßt werden können. Diese Zersplitterung und Auflösung hat im übrigen sogar bei den sehr wenig fortgeschrittenen Völkern begonnen. Wegen ihrer Isolierung scheinen die Eskimos unter besonders günstigen Bedingungen für die Reinerhaltung der Rasse zu leben. Indessen »übersteigen hier die Variationen der Körpergröße die erlaubten persönlichen Grenzen … Bei der Hothampassage ähnelte ein Eskimo genau einem Neger; beim Spafarrettrichter einem Juden (Seeman). Ovale Gesichter, gepaart mit einer römischen Nase sind nicht selten (King). Ihre Hautfarbe ist manchmal sehr dunkel und manchmal sehr hell«.[22]

22 Topinard, *Anthropologie*, S. 458.

Wenn das bei so kleinen Völkern der Fall ist, muß sich das gleiche Phänomen in unseren heutigen großen Gesellschaften noch viel betonter reproduzieren. In Mitteleuropa findet man Seite an Seite alle überhaupt möglichen Schädel- und Gesichtsformen. Genauso ist es mit der Hautfarbe. Nach den Beobachtungen von Virchow wurde der blonde Typ, der für die germanische Rasse charakteristisch ist, bei zehn Millionen Kindern der verschiedensten Klassen in Deutschland nur bei 43 bis 33% im Norden, bei 32 bis 25% in der Mitte und bei 24 bis 18% im Süden beobachtet.[23] Unter diesen im übrigen immer schlechter werdenden Bedingungen ist es erklärlich, daß die Anthropologen keinen deutlich geprägten Typ mehr bestimmen können.

Galtons neueste Untersuchungen bestätigen diese Abschwächung des Erbeinflusses und erklären sie gleichzeitig.[24]
Nach seinen Beobachtungen und Berechnungen, die schwer widerlegbar scheinen, sind die einzigen Charakterzüge, die regelmäßig und vollständig durch Vererbung in einer bestimmten sozialen Gruppe weitergegeben werden, jene, deren Verbindung den Durchschnittstyp ergibt. Der Sohn von außerordentlich großen Eltern wird nicht ihre Größe haben, sondern sich mehr dem Mittelmaß nähern. Wenn sie dagegen zu klein sind, wird er größer als sie werden. Galton hat sogar, wenigstens angenähert, das Verhältnis dieser Abweichungen gemessen. Wenn man übereinkommt, als Durchschnittseltern ein zusammengesetztes Wesen zu bezeichnen, das das Mittel zweier wirklicher Eltern darstellen würde (die Merkmale der Frau sind so umgerechnet, daß sie mit denen des Vaters verglichen werden können, zusammenaddiert und durcheinander geteilt), dann weicht der Sohn im Verhältnis zu diesem festen Normalmaß etwa zwei Drittel von dem des Vaters ab.[25]
Galton hat dieses Gesetz nicht nur für die Größe aufgestellt, sondern auch für die Augenfarbe und die künstlerischen Fähigkeiten. Zwar hat er nur die quantitativen Abweichungen beob-

23 Wagner, »Die Kulturzüchtung des Menschen«, in: *Kosmos*, 1886, S. 27.
24 Galton, *Natural Inheritance*, London 1889.
25 *Op. cit.*, S. 101.

achtet und nicht die qualitativen, die die Individuen im Verhältnis zum Mitteltyp aufweisen. Es ist aber nicht einzusehen, warum sich das Gesetz nicht auf beide beziehen soll. Wenn es die Regel ist, daß die Vererbung die konstitutiven Attribute dieses Typs nur dem Entwicklungsgrad entsprechend vererbt, in dem sie sich befinden, dann darf sie auch nur die vorfindbaren Attribute vererben. Was für die anomalen Größen der normalen Charaktere wahr ist, muß um so mehr für die anomalen Charaktere selber wahr sein. Sie dürfen im allgemeinen von einer Generation zur anderen nur abgeschwächt übertragen werden und müssen dazu tendieren, zu verschwinden.

Dieses Gesetz kann man im übrigen leicht erklären. Ein Kind erbt ja nicht nur von seinen Eltern, sondern von allen seinen Vorfahren. Ohne Zweifel ist der Einfluß der ersten besonders stark, weil er unvermittelt ist, aber der Einfluß der früheren Generationen kann sich akkumulieren, wenn er in dieselbe Richtung zielt, und dank dieser Akkumulation, die die Wirkungen des Abstandes zwischen den Generationen aufhebt, kann er einen Wirkungsgrad erreichen, der genügt, um den Einfluß der Eltern zu neutralisieren oder zu mindern. Nun ist aber der Durchschnittstyp *einer natürlichen Gruppe* derjenige, der den Bedingungen des durchschnittlichen Lebens, d. h. den gewöhnlichsten Bedingungen entspricht. Er drückt die Art aus, wie sich die Individuen dem angepaßt haben, was man das durchschnittliche Milieu nennen kann, sei es das physische oder das soziale Milieu; d. h. jenes, in dem die Mehrzahl lebt. Diese mittleren Bedingungen waren in der Vergangenheit aus demselben Grund die häufigsten, aus dem sie in der Gegenwart ganz allgemein verbreitet sind. Unter ihnen also hat der größte Teil unserer Vorfahren gelebt. Zwar haben sie sich mit der Zeit geändert; aber dies tun sie im allgemeinen nur sehr langsam. Der Durchschnittstyp bleibt also während langer Zeit im wesentlichen derselbe. Folglich wiederholt er sich auch am häufigsten und am einheitlichsten in der Folge vergangener Generationen, wenigstens innerhalb jener, die uns nah genug stehen, um uns ihren Einfluß fühlen zu lassen. Dank dieser Beständigkeit erwirbt er eine Festigkeit, die ihn zu einem Schwerpunkt des Erbeinflusses macht. Seine konstitutiven Merkmale sind die widerstandsfähigsten, und damit jene, die mit der größten Kraft und Genauigkeit weitergegeben zu werden pflegen. Die

Merkmale, die davon abweichen, überleben indessen nur in einem Zustand einer um so größeren Unbestimmtheit, je mehr sie dies tun. Daher sind die auftretenden Abweichungen immer nur vorübergehend und können sich während der Zeit ihres Bestehens nur sehr unvollkommen erhalten.

Indessen läßt diese Erklärung, die im übrigen ein wenig von der abweicht, die Galton selbst vorgeschlagen hat, die Vermutung zu, daß sein Gesetz, um wirklich völlig genau zu sein, leicht verbessert werden müßte. Denn der Durchschnittstyp unserer Vorfahren kann tatsächlich nur insofern mit dem Durchschnittstyp unserer Generation gleichgesetzt werden, als sich das durchschnittliche Leben nicht verändert hat. Nun entstehen aber in der Tat von einer Generation zur anderen Variationen, die Veränderungen in der Konstitution des Durchschnittstyps nach sich ziehen. Wenn die Tatsachen, die Galton gesammelt hat, seine Gesetzesformulierung gleichwohl zu bestätigen scheinen, so darum, weil er es nur für die physischen Merkmale überprüft hat, die relativ unveränderlich sind, wie die Größe und Farbe der Augen. Wenn man aber nach der gleichen Methode andere, seien es organische oder psychische Eigenschaften beobachten würde, dann würde man mit Sicherheit Wirkungen der Evolution beobachten. Strenggenommen sind also die Merkmale, deren Übertragungsgrad maximal ist, nicht jene, deren Gesamtheit den Durchschnittstyp einer gegebenen Generation darstellt, sondern jene, die man erhalten würde, wenn man das Mittel der Durchschnittstypen aufeinanderfolgender Generationen nähme. Ohne diese Korrektur könnte man sich im übrigen nicht erklären, wie das Gruppenmittel fortschreiten kann. Denn wenn man Galtons Formulierung wörtlich nimmt, wären die Gesellschaften immer und unaufhebbar auf demselben Niveau festgehalten, weil der Durchschnittstyp zweier, selbst weit voneinander entfernter Generationen identisch wäre. Diese Identität ist indessen keinesfalls das Gesetz; vielmehr sieht man, daß sich selbst so einfache physische Eigenschaften wie die Durchschnittsgröße oder die Durchschnittsfarbe der Augen nach und nach, wenn auch sehr langsam, verändern.[26] Wenn sich in einem Milieu dauerhafte Verän-

26 Siehe Arréat, »Récents travaux sur l'hérédité«, in: *Revue philosophique*, April 1890, S. 414.

derungen ergeben, dann festigen sich in Wahrheit die daraus resultierenden organischen und psychischen Veränderungen zu guter Letzt und fügen sich dem sich entwickelnden Durchschnittstyp schließlich ein. Die Variationen, die sich in ihm auf diesem Weg ereignen, können also nicht den gleichen Grad der Übertragungsfähigkeit haben wie die Elemente, die sich in jenem Milieu ständig wiederholen.

Der Durchschnittstyp resultiert aus der Überblendung der individuellen Typen und drückt aus, was ihnen am gemeinsamsten ist. Folglich sind die Merkmale, aus denen er gebildet wird, um so bestimmter, je identischer sie sich bei den verschiedenen Gruppenmitgliedern wiederholen; denn wenn diese Identität vollständig ist, dann finden sie sich mit allen ihren Merkmalen bis in ihre Feinheiten im Durchschnitt wieder. Wenn sie aber von Individuum zu Individuum abweichen, weil die Punkte, in denen sie übereinstimmen, seltener werden, so trägt das, was davon im Durchschnittstyp übrigbleibt, um so allgemeinere Züge, je größer die Unterschiede sind. Nun wissen wir aber, daß die individuellen Unterschiede immer zahlreicher werden, d. h. daß sich die konstitutiven Elemente des Durchschnittstyps stärker diversifizieren. Dieser Typ enthält also seinerseits um so weniger bestimmte Züge, je differenzierter die Gesellschaft ist. Der Durchschnittsmensch gewinnt damit eine immer weniger deutliche und betonte Physiognomie, ein immer schematischeres Gesicht. Er wird zu einer Abstraktion, die sich immer schwieriger fixieren und bestimmen läßt. Je höher aber andrerseits die Gattung der jeweiligen Gesellschaften lokalisiert ist, desto rascher verändern sie sich, da, wie wir schon gezeigt haben, die Tradition sich fortschreitend auflöst. Der Durchschnittstyp wechselt also von Generation zu Generation. Folglich ist der doppelt zusammengesetzte Typ, der aus der Überblendung all dieser Durchschnittstypen entstanden ist, noch abstrakter als jeder von diesen, und wird es immer mehr. Da also die Vererbung dieses Typs die Normalvererbung darstellt, sieht man, daß sich (nach einem Wort von Perrier) die Bedingungen des letzteren nachhaltig verändern. Das soll zwar nicht heißen, daß die Vererbung absolut gesehen immer weniger Merkmale überträgt; denn wenn die Individuen auch unähnlichere Charakterzüge aufweisen, so weisen sie deren auch mehr auf. Was sie aber weitergibt, besteht immer

mehr aus unbestimmten Veranlagungen, aus allgemeinen Formen des Fühlens und Denkens, die sich auf tausend verschiedene Weisen differenzieren können. Es handelt sich nicht mehr wie früher um vollständige, auf bestimmte Ziele ausgerichtete Mechanismen, sondern um sehr vage Tendenzen, die die Zukunft nicht definitiv vorwegnehmen. Die Vererbung ist nicht weniger reich geworden, aber sie erstreckt sich nicht mehr nur auf Barvermögen. Die Mehrzahl der Werte, aus denen sie besteht, sind noch nicht realisiert, und alles hängt vom Gebrauch ab, den man von ihnen machen wird.

Diese größere Flexibilität der ererbten Merkmale verdankt sich nicht nur ihrer Unbestimmtheit, sondern auch der Erschütterung, die sie auf Grund der durchgemachten Veränderungen erfahren haben. Wir wissen in der Tat, daß ein Typ um so unbeständiger ist, je mehr Abweichungen er bereits erlitten hat. So sagt de Quatrefages: »Manchmal verändern die geringsten Ursachen diese sozusagen instabil gewordenen Organismen sehr rasch. Wenn man das Schweizer Rind in die Lombardei verpflanzt, so wird es innerhalb zweier Generationen ein lombardisches Rind. Zwei Generationen genügen auch unseren kleinen und braunen burgundischen Bienen, und sie werden in der Bresse dick und gelb.« Aus all diesen Gründen läßt also die Vererbung immer mehr Spielraum für neue Merkmalsverbindungen. Es gibt nicht nur eine steigende Anzahl von Dingen, auf die sie keinen Einfluß hat, sondern darüber hinaus werden die Eigenschaften, deren Fortbestand sie sichert, immer plastischer. Das Individuum ist also weniger fest an seine Vergangenheit gekettet; es fällt ihm leichter, sich neuen Bedingungen anzupassen, und die Fortschritte der Arbeitsteilung vollziehen sich auf diese Weise leichter und rascher.[27]

27 Was in den Theorien von Weismann am solidesten erscheint, könnte dazu dienen, das oben Gesagte zu bestätigen. Zweifellos ist es nicht bewiesen, wie der Gelehrte behauptet, daß individuelle Variationen durch die Vererbung völlig unübertragbar wären. Aber er scheint nachdrücklich bewiesen zu haben, daß der normalerweise übertragbare Typ nicht der individuelle Typ ist, sondern der allgemeine Typ, der als organisches Substrat auf irgendeine Art die reproduktiven Elemente besitzt; und daß dieser Typ nicht so leicht, wie man manchmal glaubte, durch die individuellen Variationen berührt wird

(siehe Weismann, *Studien zur Deszendenztheorie*, 1875-76, besonders der dritte Aufsatz, und Ball, *Les effets de l'usage et de la désuétude sont-ils héréditaires?*, französische Übersetzung, Paris 1891). Daraus folgt, daß dieser Typ desto unbestimmter und plastischer wird, je mehr der individuelle Faktor an Boden gewinnt.
Noch von einem anderen Gesichtspunkt aus interessieren uns diese Theorien. Einer der Schlüsse unserer Arbeit ist der Gedanke, auf den wir größtes Gewicht legen, daß die sozialen Phänomene von sozialen Ursachen abzuleiten sind und nicht von psychologischen; daß der Kollektivtyp nicht die einfache Verallgemeinerung des Individualtyps ist, sondern im Gegenteil, daß dieser aus jenem entstanden ist. Anhand eines anderen Tatsachenmaterials zeigt Weismann, daß die Rasse nicht die einfache Verlängerung des Individuums ist, daß der spezifische Typ vom physiologischen und anatomischen Gesichtspunkt aus kein individueller Typ ist, der sich über die Zeit verewigt hat, sondern seine eigene Entwicklung hat; daß der zweite sich vom ersten losgelöst hat und nicht dessen Quelle ist. Seine Lehre ist also, wie die unsrige (wie uns scheinen will), ein Protest gegen die einfältigen Theorien, die das Zusammengesetzte auf das Einfache reduzieren, das Ganze auf den Teil, die Gesellschaft oder die Rasse auf das Individuum.

5. Kapitel

Die Folgen aus dem Vorhergegangenen

I

Das Obengesagte erlaubt uns, die Art und Weise, wie die Arbeitsteilung in der Gesellschaft funktioniert, besser zu verstehen.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die soziale Arbeitsteilung von der physiologischen Arbeitsteilung durch ein wesentliches Merkmal. Im Organismus hat jede Zelle ihre bestimmte Rolle und kann sie nicht wechseln. In der Gesellschaft werden die Aufgaben niemals in einer derart unbeweglichen Weise verteilt. Selbst dort, wo die Organisationsstrukturen am rigidesten sind, kann sich das Individuum innerhalb des Rahmens, in den es das Schicksal gestellt hat, noch mit einer gewissen Freiheit bewegen. Im frühen Rom konnte der Plebejer noch alle Funktionen frei übernehmen, die nicht ausschließlich den Patriziern vorbehalten waren. Selbst in Indien waren die Karrieren, die einer jeden Kaste zugeteilt waren, genügend allgemein, um einer gewissen Wahl Platz zu lassen.[1] Wenn sich der Feind der Hauptstadt bemächtigt hat, d.h. des Gehirns der Nation, ist deswegen in keinem Land das soziale Leben unterbrochen; im Gegenteil: nach relativ kurzer Zeit übernimmt eine andere Stadt diese komplizierte Funktion, für die sie doch gar nicht vorbereitet war.

Nach Maßgabe der weiteren Arbeitsteilung werden diese Biegsamkeit und Freiheit größer. Man sieht, wie sich ein und dasselbe Individuum von der niedrigsten Beschäftigung zur höchsten erhebt. Das Prinzip, demzufolge jedem Bürger alle Berufe in gleicher Weise offenstehen, wäre nicht so allgemein geworden, wenn es nicht ständige Anwendung gefunden hätte. Noch häufiger kommt aber vor, daß ein Arbeiter seine Karriere aufgibt, um eine benachbarte zu verfolgen. Solange die wissenschaftliche Tätigkeit noch nicht spezialisiert war, konnte der Gelehrte, da er ja fast die gesamte Wissenschaft umfaßte, seine Tätigkeit kaum ändern, denn damit hätte er auf sie selber verzichten müssen. Heute

1 *Les Lois du Manou*, I, 87-91.

kommt es oft vor, daß er sich hintereinander verschiedenen Wissenschaften widmet, daß er von der Chemie zur Biologie überwechselt, von der Physiologie zur Psychologie, von der Psychologie zur Soziologie. Diese Fähigkeit, hintereinander sehr verschiedene Formen zu übernehmen, ist nirgends so deutlich wie in der Welt der Wirtschaft. Da nichts so veränderlich ist wie der Geschmack und die Bedürfnisse, denen diese Funktionen entsprechen, müssen sich Handel und Industrie ständig in einem instabilen Gleichgewicht halten, um jeder Veränderung der Nachfrage nachgeben zu können. Während früher die Unbeweglichkeit fast der natürliche Zustand des Kapitals war und selbst das Gesetz verhinderte, daß es sich zu leicht bewegte, kann man heute kaum mehr all seine Transformationen verfolgen, so rasch engagiert es sich in ein Unternehmen, zieht sich daraus zurück, um anderswo angelegt zu werden, wo es wiederum nur einige Augenblicke verweilt. Daher müssen die Arbeiter bereit sein, ihm zu folgen und folglich in verschiedenen Beschäftigungen zu dienen.

Die Natur der Ursachen, von denen die soziale Arbeitsteilung abhängt, erklärt diesen Charakterzug. Wenn die Rolle einer jeden Zelle auf unbewegliche Weise fixiert ist, so deshalb, weil sie ihr durch ihre Geburt aufgezwungen ist; sie ist in einem System vererbter Gewohnheiten gefangen, die ihr Leben kennzeichnen und derer sie sich nicht entledigen kann. Sie kann diese Gewohnheiten nicht einmal merklich verändern, weil sie zu tief in die Substanz eingedrungen sind, aus der sie gebildet ist. Ihre Struktur legt ihr Leben im voraus fest. Wir sahen, daß genau dies nicht für die Gesellschaft gilt. Das Individuum ist durch seinen Ursprung zu keiner bestimmten Laufbahn gezwungen. Seine ererbte Konstitution prädestiniert es nicht notwendigerweise für eine einzige Rolle, indem sie es für jede andere untauglich macht, sondern es erhält von der Vererbung nur sehr allgemeine, mithin sehr biegsame Veranlagungen, welche die verschiedensten Formen annehmen können.

Allerdings bestimmt es sie durch den Gebrauch, den es von ihnen macht, selbst. Da das Individuum seine Fähigkeiten in besonderen Funktionen anwenden und sie spezialisieren muß, ist es dazu angehalten, jene intensiver zu kultivieren, die es in seinem Beruf am unmittelbarsten braucht, und die anderen zum Teil verkümmern zu lassen. So kann es sein Gehirn nicht über einen bestimm-

ten Punkt hinaus entwickeln, ohne einen Teil seiner Muskel- oder Zeugungskraft zu verlieren. Es kann seine analytischen und reflexiven Fähigkeiten nicht über die Maßen erregen, ohne seine Willenskraft und die Lebhaftigkeit seiner Gefühle zu schwächen; es kann nicht die Gewohnheit des Beobachtens annehmen, ohne seine gewohnte Dialektik zu verlieren. Die Umstände zwingen es darüber hinaus dazu, derjenigen seiner Fähigkeiten, die es zugunsten anderer intensiviert, eine bestimmte Form zu geben, deren Gefangene die Konstitution des Individuums nach und nach wird. Sie wird mit bestimmten Praktiken verbunden, mit bestimmten Funktionen, die zu verändern um so schwieriger wird, je länger sie dauern. Da aber diese Spezialisierung das Ergebnis rein individueller Anstrengungen ist, besitzt sie weder jene Rigidität noch jene Starrheit, die allein einer langen Vererbung entstammen kann. Diese Praktiken sind biegsamer, weil sie neueren Ursprungs sind. Da es allein das Individuum ist, das sich auf jene Praktiken eingelassen hat, kann es sie auch wieder aufgeben, um sich an neue zu gewöhnen. Es kann sogar längst vergessene Fähigkeiten reaktivieren, sie wieder ins Leben rufen, sie in ihre ursprüngliche Form bringen, obwohl diese Art der Wiederbelebung – um die Wahrheit zu sagen – schon schwieriger ist.

Man ist zunächst versucht, in diesen Tatsachen Phänomene des Rückschritts oder den Beweis einer bestimmten Minderwertigkeit zu sehen, zum mindesten das Durchgangsstadium eines sich erst formierenden Wesens. In der Tat können besonders bei den niedrigen Tieren die verschiedenen Teile des Aggregats leicht die Funktionen wechseln und sich wechselseitig ersetzen. Je vollendeter aber die Organisation ist, desto unmöglicher wird es ihnen, aus ihrer jeweils zugewiesenen Rolle herauszutreten. Das führt uns zur Frage, ob nicht ein Tag kommen wird, an dem die Gesellschaft eine festere Form annehmen wird, an dem jedes Organ und jedes Individuum eine bestimmte Funktion haben wird und sich nicht mehr verändert. Das war anscheinend der Gedanke Comtes[2]; es ist bestimmt der Gedanke Spencers.[3] Der Schluß ist jedoch voreilig; denn dieses Phänomen der Substitution ist nicht nur den sehr einfachen Wesen eigen, man kann es auch auf den

2 Auguste Comte, *Soziologie*, III.
3 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, II, S. 52.

höchsten Stufen der Hierarchie beobachten, und nachgerade bei den höchsten Organen der höchsten Organismen. So sehen wir, »dass die Störungen, die nach Beseitigung bestimmter Gebiete der Hirnrinde sich einstellen, meistens nach kürzerer oder längerer Zeit wieder gehoben werden, und diese Erscheinung konnte auf keine andere Weise als durch die Voraussetzung erklärt werden, dass andere Elemente stellvertretend die Function der hinweggefallenen übernehmen. Darin liegt aber eingeschlossen, dass die stellvertretenden Elemente auf neue Functionen eingeübt werden ... Ein Element, das unter normalen Leitungsverhältnissen eine Gesichtsempfindung vermittelt, wird durch veränderte Bedingungen Träger einer Tastempfindung, einer Muskelempfindung oder motorischen Innervation, ja es wird kaum die Annahme sich abweisen lassen, dass sofern nur durch das centrale Fasernetz verschiedenartige Vorgänge einem und demselben Element zugeleitet werden können, dieses selbst im Stande sei, eine Mehrheit verschiedener Functionen in sich zu vereinigen.«[4] So können auch die motorischen Nerven zentripetal werden und die Empfindungsnerven sich in zentrifugale verwandeln.[5] Wenn schließlich eine neue Verteilung aller dieser Funktionen eintreten kann, falls sich die Übertragungsbedingungen verändert haben, dann kann man mit Wundt annehmen, daß »auch unter normalen Verhältnissen Schwankungen vorkommen, die von der verschiedenen individuellen Entwicklung abhängig sind«.[6]

Und in der Tat ist eine rigide Spezialisierung nicht notwendigerweise ein Zeichen der Höherwertigkeit. Eine solche Rigidität ist weit davon entfernt, unter allen Umständen vorteilhaft zu sein; oft wäre es vielmehr von Interesse, wenn das Organ nicht in seiner Rolle erstarrte. Zweifellos ist eine sehr große Unbeweglichkeit genau dort von Nutzen, wo das Milieu seinerseits unbeweglich ist. Das ist zum Beispiel der Fall bei den Ernährungsfunktionen im individuellen Organismus. Sie sind bei einem und demselben organischen Typ keinen großen Veränderungen unterworfen. Folglich ist es kein Übel, sondern im Gegenteil ein Vorteil,

4 Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, *op. cit.*, I, S. 208 f.

5 Siehe auch das Experiment von Kühne und Paul Bert, von Wundt, *op. cit.*, S. 207, Anmerkung 1, angeführt.

6 *Op. cit.*, S. 213.

wenn sie eine endgültig feststehende Form annehmen. Daher ist der Polyp, dessen inneres und äußeres Gewebe sich gegenseitig so leicht ersetzen kann, weniger gut für den Kampf gerüstet als höhere Tiere, bei denen diese Substitution immer unvollständig und fast unmöglich ist. Ganz anders verhält es sich aber, wenn die Umstände, von denen das Organ abhängt, oft wechseln: dann muß es sich selber wandeln oder zugrunde gehen. Das ist der Fall bei komplexen Funktionen, die uns komplexen Milieus anpassen. Tatsächlich sind diese, eben aufgrund ihrer Komplexität, wesentlich instabil. Ständig entstehen dort Gleichgewichtsstörungen, irgendwelche Neuerungen. Um an diese Milieus angepaßt zu bleiben, muß auch die Funktion ihrerseits ständig bereit sein, sich zu verändern und sich den neuen Situationen zu fügen. Aber von allen existierenden Milieus ist keines komplexer als das soziale Milieu. Es ist also nur natürlich, daß die Spezialisierung der sozialen Funktionen nicht wie die der biologischen Funktionen definitiv ist und daß diese Elastizität, da diese Komplexität in dem Maß zunimmt, in dem sich die Arbeit weiter teilt, immer größer wird. Zweifellos verläuft sie immer innerhalb bestimmter Grenzen, diese aber weichen immer mehr zurück.

Was diese relative und ständig wachsende Flexibilität endgültig belegt, ist, daß die Funktion vom Organ immer unabhängiger wird. Tatsächlich immobilisiert nichts eine Funktion mehr, als an eine zu bestimmte Struktur gebunden zu sein. Denn von allen Arrangements gibt es keines, das dauerhafter ist und das sich Veränderungen stärker widersetzte. Eine Struktur ist nicht allein eine gewisse Art des Handelns, sie ist eine Seinsart, die eine gewisse Handlungsart erzwingt. Sie beinhaltet nicht nur, wie bei den Molekülen, eine bestimmte Art zu vibrieren, sondern deren Anordnung, die jede andere Art der Vibration fast unmöglich macht. Wenn also eine Funktion biegsamer wird, so deshalb, weil sie weniger eng an die Form des Organs gebunden ist, weil das Band zwischen beiden lockerer geworden ist.

In der Tat kann man diese Lockerung in dem Maß beobachten, in dem die Gesellschaften und ihre Funktionen komplexer werden. In den niedrigen Gesellschaften, in denen die Aufgaben allgemein und einfach sind, unterscheiden sich die verschiedenen Klassen, die mit ihnen betraut sind, durch morphologische Züge voneinander. Mit anderen Worten: Jedes Organ unterscheidet

sich von den anderen anatomisch. Wie jede Kaste hat jede Bevölkerungsschicht ihre Art, sich zu kleiden, zu ernähren usw.; und diese Unterschiede der Lebensweise ziehen physische Unterschiede nach sich. Die Häuptlinge der Fidschiinsulaner sind »›alle schlank, wohlgebaut und musculös ..., während die niederen Stände jene Magerkeit zeigen, die auf arbeitsreichem Dienst und spärlicher Nahrung beruht‹. Die Häuptlinge der Sandwichinsulaner ›sind schlank und kräftig und ihre persönliche Erscheinung ist so sehr derjenigen des gemeinen Volkes überlegen, daß einige sie für eine besondere Race gehalten haben‹. Ellis bestätigt eine Bemerkung von Cook, wenn er von den Tahitiern sagt, daß die Häuptlinge ›fast ohne Ausnahme ebensosehr durch physische Kraft als durch ihren Rang und ihre sonstigen Verhältnisse ... sich über die landbauende Bevölkerung erheben‹; und Erskine gedenkt eines ähnlichen Gegensatzes bei den Tonga-Insulanern.«[7] Dagegen verschwinden bei den höheren Gesellschaften diese Unterschiede. Viele Tatsachen scheinen zu beweisen, daß die Menschen, die verschiedenen sozialen Funktionen unterworfen sind, sich heute weniger als früher durch ihre Körperform, durch ihre Gesichtszüge oder durch ihre Haltung unterscheiden. Man erregt sich sogar darüber, daß man den Beruf an äußerlichen Zügen nicht länger erkennen kann. Wenn sich die Statistik und die Anthropometrie (nach dem Wunsch von Tarde) befleißigten, die konstitutiven Merkmale der verschiedenen Berufstypen mit größerer Genauigkeit zu bestimmen, dann könnte man wahrscheinlich feststellen, daß sie sich heute weniger unterscheiden als früher, besonders wenn man die größere Differenzierung der Funktionen in Betracht zieht.

Diese Annahme wird durch die Tatsache bestätigt, daß die Sitte, Berufskleidung zu tragen, immer mehr veraltet. Obwohl diese Tracht sicher dazu gedient hat, die funktionalen Unterschiede sichtbar zu machen, darf man in dieser Rolle nicht ihren einzigen Daseinsgrund sehen, denn sie verschwinden in dem Maß, wie die sozialen Funktionen sich stärker differenzieren. Sie müssen also andersgearteten Unähnlichkeiten entsprechen. Wenn übrigens die Menschen der verschiedenen Klassen nicht schon vor der Einrichtung dieser Sitte körperlich sichtbare Unterschiede aufge-

7 Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III, S. 357.

wiesen haben, dann ist nicht einzusehen, wie sie auf die Idee hätten kommen können, sich auf diese Weise zu unterscheiden. Diese äußeren Zeichen konventionellen Ursprungs könnten also nur erfunden worden sein als Nachahmung der äußeren Zeichen natürlichen Ursprungs. Die Tracht scheint uns nichts anderes zu sein als der professionelle Typ, der, um sich selbst noch durch die Kleidung zu manifestieren, sie mit seinem Stempel versieht, und sie nach seinem Bild verschieden gestaltet. Die Tracht ist so etwas wie eine Verlängerung. Das trifft besonders zu für die Unterschiede, die die gleiche Rolle spielen wie die Tracht, und die sicher die gleiche Ursache haben, z. B. den Bart nach dieser oder jener Art geschnitten zu tragen, oder überhaupt keinen zu haben, oder das Haar kurz oder lang zu tragen usw. Dies sind Kennzeichen des professionellen Typs, die sich, nachdem sie sich spontan gebildet und fixiert haben, auf imitative und künstliche Weise reproduzieren. Die Vielfalt der Trachten symbolisiert also vor allem morphologische Unterschiede. Wenn sie verschwinden, dann eben, weil sich diese Unterschiede auflösen. Wenn die Mitglieder der verschiedenen Berufe nicht mehr das Bedürfnis fühlen, sich durch äußere Zeichen voneinander zu unterscheiden, so liegt das daran, daß dieser Unterscheidung nichts mehr in der Wirklichkeit entspricht. Indessen werden die funktionalen Unähnlichkeiten ständig zahlreicher und betonter; also nivellieren sich die morphologischen Typen. Das soll nicht heißen, daß alle Gehirne unterschiedslos für alle Funktionen geeignet sind, sondern daß ihre wenngleich immer begrenzte funktionale Ununterscheidbarkeit größer wird.

Nun ist diese Befreiung der Funktion nicht etwa ein Zeichen der Minderwertigkeit, sie beweist nur, daß die Funktion komplexer wird. Denn wenn es für die konstitutiven Elemente des Gewebes schwieriger wird, sich so einzurichten, daß sie jene Funktion verkörpern und sie in der Folge beibehalten und an sich binden können, so deshalb, weil diese Funktion eine zu verwickelte und zu verfeinerte Form angenommen hat. Man kann sich sogar fragen, ob sie von einem bestimmten Grad der Komplexität an ihnen nicht gänzlich entgleitet, ob die Funktion nicht schließlich derart das Organ überfordert, daß es ihm unmöglich wird, sie ganz zu absorbieren. Daß die Funktion in der Tat von der Form des Substrats unabhängig ist, ist eine von den Naturwissenschaft-

lern seit langem anerkannte Wahrheit: Nur kann sie, wenn sie allgemein und einfach ist, nicht lange in diesem Zustand der Freiheit verharren, weil das Organ sie leicht assimiliert und damit an sich kettet. Es gibt allerdings keinen Grund zur Annahme, daß diese Assimilationskraft unendlich ist. Alles legt dagegen die Vermutung nahe, daß von einem bestimmten Augenblick an das Mißverhältnis zwischen der Einfachheit der molekularen Anordnungen und der Komplexität der funktionalen Anordnungen immer größer wird. Das Band zwischen den beiden wird also immer schwächer. Daraus folgt zweifellos nicht, daß die Funktion außerhalb eines jeden Organs existieren könne, noch daß jemals zwischen den beiden keinerlei Beziehung bestehen könnte; allein, die Beziehung wird weniger unmittelbar.
Der Fortschritt hätte also die Wirkung, indem er die Funktion kompliziert, sie vom Organ immer mehr zu lösen, ohne sie jemals ganz zu trennen, wie das Leben von der Materie, und die ersteren folglich zu vergeistigen, biegsamer, freier zu machen. Weil der Spiritualismus das Gefühl hat, daß das der Charakter der höheren Existenzformen ist, hat er sich immer geweigert, im psychischen Leben eine einfache Folge der molekularen Anordnungen des Gehirns zu sehen. In der Tat wissen wir, daß die funktionale Gleichartigkeit der verschiedenen Regionen des Gehirns wenn schon nicht absolut, so doch sehr groß ist. Daher sind die Gehirnfunktionen die letzten, die sich zu einer unbeweglichen Form verfestigen. Sie bleiben länger als die anderen plastisch und bewahren sich ihre Plastizität um so mehr, je komplexer sie sind. Darum dauert ihre Entwicklung beim Gelehrten viel länger an als beim Ungebildeten. Wenn also die sozialen Funktionen dieselben Merkmale noch betonter aufweisen, dann nicht als Folge einer nie dagewesenen Ausnahme, sondern weil sie einem noch höheren Entwicklungsstadium der Natur entsprechen.

II

Mit der Bestimmung der Hauptursache der Fortschritte der Arbeitsteilung haben wir zugleich den Hauptfaktor dessen bestimmt, was man Zivilisation nennt.
Die Zivilisation ist selber eine notwendige Folge der Veränderun-

gen, die im Volumen und in der Dichte der Gesellschaft entstehen. Wenn die Wissenschaft, die Kunst und die Wirtschaftstätigkeit sich entwickeln, so aufgrund einer den Menschen auferlegten Notwendigkeit; weil es für sie keine andere Möglichkeit gibt, unter den neuen Bedingungen zu leben, denen sie ausgeliefert sind. Von dem Augenblick an, da die Zahl der Individuen, zwischen denen sich soziale Beziehungen ausgebildet haben, bedeutender ist, können sie sich nur erhalten, wenn sie sich weiter spezialisieren, mehr arbeiten und ihre Fähigkeiten intensivieren. Aus dieser allgemeinen Anregung geht unweigerlich ein höherer Grad der Kultur hervor. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Zivilisation also nicht als ein Ziel, das die Völker durch den Reiz, den es auf sie ausübt, bewegt, nicht als ein erschautes und im voraus ersehntes Gut, von dem sie sich mit allen Mitteln den größtmöglichen Teil zu sichern suchen, sondern als die Wirkung einer Ursache, als notwendige Resultante eines gegebenen Zustandes. Sie ist nicht der Pol, auf den hin sich die historische Entwicklung ausrichtet und dem sich die Menschen zu nähern versuchen, um glücklicher oder besser zu sein; denn weder das Glück noch die Moralität wachsen notwendigerweise mit der Intensität des Lebens. Sie schreiten voran, weil sie es müssen, und was die Geschwindigkeit dieses Voranschreitens bestimmt, ist der mehr oder weniger starke Druck, den die Individuen aufeinander ausüben, je nachdem sie zahlreicher oder weniger zahlreich sind.

Das heißt nicht, daß die Zivilisation zu nichts nütze wäre; aber sie schreitet nicht wegen der Dienste fort, die sie leistet. Sie entwickelt sich, weil sie nicht anders kann, als sich zu entwickeln. Nachdem diese Entwicklung verwirklicht ist, ist sie im allgemeinen auch nützlich, oder zum mindesten wird sie genützt. Sie kommt Bedürfnissen entgegen, die gleichzeitig entstanden sind, weil diese von den gleichen Ursachen abhängen. Aber das ist nur eine nachträgliche Anpassung. Es muß auch hinzugefügt werden, daß die Wohltaten, die die Zivilisation in dieser Eigenschaft leistet, keine positive Bereicherung darstellen, keinen Zuwachs unseres Glückskapitals; sie machen nur die Verluste wett, die sie selbst verursacht hat. Weil diese Überaktivität des allgemeinen Lebens unser Nervensystem ermüdet und überfordert, braucht es einen entsprechenden Ersatz seiner Verluste, d. h. verschiedenar-

tigere und komplexere Befriedigung. Daraus kann man noch besser ersehen, wie falsch es ist, die Zivilisation zur Funktion der Arbeitsteilung zu machen; sie ist nur deren Rückwirkung. Sie kann weder die Existenz noch die Fortschritte der Arbeitsteilung erklären, da sie in sich selbst keinen eigentlichen und absoluten Wert hat, sondern im Gegenteil dazu nur insoweit eine Daseinsberechtigung besitzt, als die Arbeitsteilung sich ihrerseits als unentbehrlich erweist.

Es braucht also nicht zu überraschen, welche Bedeutung auf diese Weise die Zahl als ein Faktor bekommt, wenn man bedenkt, daß er eine ganz ebenso entscheidende Rolle in der Geschichte der Organismen spielt. Denn was ein Lebewesen in der Tat definiert, ist seine doppelte Eigenschaft, sich zu ernähren und fortzupflanzen, wobei die Fortpflanzung ihrerseits nur eine Folge der Ernährung ist. Folglich ist die Intensität des organischen Lebens, ceteris paribus betrachtet, der Wirksamkeit der Ernährung proportional, d.h. der Zahl der Elemente, die der Organismus imstande ist, sich einzuverleiben. Auch ist das Auftauchen von komplexen Organismen dadurch nicht nur möglich, sondern zwingend geworden, daß die einfacheren Organismen unter bestimmten Bedingungen derart zusammengruppiert bleiben, daß sie umfangreichere Aggregate bilden. Da die konstitutiven Teile des Tieres damit zahlreicher sind, sind ihre Beziehungen nicht mehr die gleichen; die Bedingungen des sozialen Lebens haben sich verändert, und diese Veränderungen bestimmen nun ihrerseits die Arbeitsteilung, den Polymorphismus, die Konzentration der Lebenskräfte und ihre größere Energie. Der Zuwachs an organischer Substanz ist also die Tatsache, die die ganze zoologische Entwicklung beherrscht. Es kann nicht überraschen, daß die soziale Entwicklung dem gleichen Gesetz unterworfen ist.

Im übrigen braucht man nicht auf diese Analogiegründe zurückzugreifen, da es leicht ist, sich die fundamentale Rolle dieses Faktors zu erklären. Jedes soziale Leben ist durch ein System von Fakten bestimmt, die sich herleiten aus den positiven und dauerhaften Beziehungen, welche sich zwischen einer Pluralität von Individuen herausgebildet haben. Es ist also um so intensiver, je häufiger und energischer ihrerseits die zwischen den Gliedeinheiten ausgetauschten Reaktionen sind. Wovon hängen aber diese Häufigkeit und Energie ab? Von der Natur der anwesenden Ele-

mente oder von ihrer mehr oder weniger großen Vitalität? Wir werden noch in diesem Kapitel sehen, daß die Individuen eher ein Produkt des gemeinsamen Lebens sind, als daß sie es bestimmen. Wenn man von jedem von ihnen all das abzieht, was es der Wirkung der Gesellschaft verdankt, so ist der Rest nicht nur recht gering, sondern kann auch keine große Verschiedenartigkeit aufweisen. Ohne diese Vielfalt der sozialen Beziehungen, von denen die Individuen abhängen, wären die Unterschiede, die sie trennen, indessen unerklärlich. Man darf also nicht in den unterschiedlichen Fähigkeiten der Menschen die Ursache für die ungleiche Entwicklung der Gesellschaften suchen. Liegt sie also in der ungleichen Dauer dieser Beziehungen? Aber die Zeit als solche erzeugt nichts; sie ist nur nötig, damit die latenten Energien zu Tage treten. Es bleibt also kein anderer veränderlicher Faktor übrig als die Zahl der untereinander in Beziehung stehenden Individuen und ihre materielle und moralische Nähe, d. h. das Volumen und die Dichte der Gesellschaft. Je zahlreicher sie sind und je mehr sie aus der Nähe aufeinander einwirken, desto kräftiger und rascher reagieren sie aufeinander; desto intensiver wird folglich das soziale Leben. Genau aus dieser Intensivierung aber besteht die Zivilisation.[8]

8 Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob die Tatsache, die die Fortschritte der Arbeitsteilung und der Zivilisation bestimmt, d. h. den Zuwachs der sozialen Masse und Dichte, mechanisch aus sich selbst zu erklären ist; ob sie ein notwendiges Produkt wirkender Ursachen ist oder ein eingebildetes Mittel im Hinblick auf ein Wunschziel, auf ein erahntes größeres Gut. Wir begnügen uns, dieses Gesetz der Schwerkraft der sozialen Welt aufzustellen, ohne weiter zu gehen. Indessen scheint sich hier eine teleologische Erklärung ebensowenig aufzudrängen wie anderswo. Die Schotten, die die verschiedenen Teile der Gesellschaft trennen, verschwinden nach und nach unter der Macht der Verhältnisse als Folge einer Art natürlichen Verschleißes, dessen Wirkung im übrigen durch gewaltsame Ursachen verstärkt werden kann. Die Bevölkerungsbewegungen werden somit zahlreicher und rascher, und es entstehen sich überkreuzende Durchlässe, denen diese Bewegungen folgen: die Kommunikationswege nämlich. Sie sind dort am aktivsten, wo sich mehrere Wege kreuzen: in den Städten. So wächst die soziale Dichte. Ursachen gleicher Art vergrößern auch das Volumen. Die Barrieren, die die Völker trennen, ähneln denen, die die verschiedenen Einheiten

Obwohl die Zivilisation das Resultat notwendiger Ursachen ist, kann sie ein Zweck werden, Gegenstand von Wünschen, mit einem Wort: ein Ideal. Tatsächlich gibt es für eine Gesellschaft in jedem Augenblick ihrer Geschichte eine bestimmte Intensität des Kollektivlebens, die normal ist, wenn man die Zahl und die Verteilung der sozialen Einheiten in Betracht zieht. Geht alles normal vor sich, so stellt sich dieser Zustand sicherlich von selbst ein. Aber genau besehen kann man sich nicht vornehmen, daß die Dinge normal verlaufen. Denn die Gesundheit ist ein ebenso natürlicher Zustand wie die Krankheit. Die Gesundheit ihrerseits stellt in den Gesellschaften wie in den individuellen Organismen nur einen Idealtyp dar, der nirgends vollkommen realisiert ist. Jedes gesunde Individuum erfüllt diesen Idealtyp nur mehr oder weniger; aber keines erfüllt ihn zur Gänze. Es ist also ein würdiges Ziel, die Gesellschaft diesem Grad der Vollendung so nahe wie möglich zu bringen.
Andrerseits kann der Weg zu diesem Ziel verkürzt werden. Statt zuzulassen, daß die Ursachen ihre Wirkungen dem Zufall und der sie vorantreibenden Energie entsprechend entfalten, kann die Reflexion eingreifen, um den Lauf der Dinge zu lenken, und den Menschen viele schmerzhafte Versuche ersparen. Die Entwicklung des Individuums wiederholt die Entwicklung der Gattung nur in verkürzter Form. Sie durchläuft nicht alle Phasen, die die Gattung durchlaufen hat, sondern läßt Phasen aus und durchläuft andere rascher, weil die Erfahrungen, die die Rasse gemacht hat, dem Individuum erlauben, seinen eigenen Phasendurchlauf zu beschleunigen. Nun kann aber die Reflexion zu analogen Ergebnissen führen; denn sie ist ebenfalls eine Anwendung früherer Erfahrung im Blick auf die erleichterte Gewinnung zukünftiger Erfahrung. Unter Reflexion braucht man im übrigen nicht ausschließlich eine wissenschaftliche Kenntnis des Zieles und der Mittel zu verstehen. Die Soziologie in ihrem heutigen Zustand ist gar nicht in der Lage, uns bei der Lösung dieser praktischen Probleme wirksam zu leiten. Aber neben den klaren Vorstellungen, inmitten deren sich der Gelehrte bewegt, gibt es noch dunkle, an die sich Verhaltenstendenzen knüpfen. Damit das Be-

ein und derselben Gesellschaft trennen, und sie verschwinden auf die gleiche Weise.

dürfnis den Willen stimuliert, ist es nicht nötig, daß es von der Wissenschaft erleuchtet sei. Dunkles Herumtasten genügt, um die Menschen zu lehren, daß ihnen etwas fehlt, um ihre Wünsche zu erwecken, und ihnen gleichzeitig das Gefühl zu geben, in welche Richtung sie ihre Anstrengungen lenken sollen.

So schließt eine mechanistische Auffassung von der Gesellschaft das Ideal nicht aus, und man wirft ihr zu Unrecht vor, den Menschen zu einem untätigen Zeugen seiner eigenen Geschichte herabzuwürdigen. Was ist denn in der Tat ein Ideal, wenn nicht eine geistige Vorwegnahme eines gewünschten Ergebnisses, dessen Verwirklichung nur eben dank dieser Vorwegnahme möglich ist? Daraus, daß alles nach Gesetzen verläuft, folgt nicht, daß wir nichts mehr zu tun hätten. Vielleicht findet man ein derartiges Ziel armselig, weil es im Grund nichts anderes von uns verlangt, als gesund zu leben. Aber dann vergißt man, daß die Gesundheit für den kultivierten Menschen darin besteht, regelmäßig die höchsten Bedürfnisse genauso zu befriedigen wie alle übrigen, denn beide sind in seiner Natur gleichermaßen verwurzelt. Wahr ist, daß ein derartiges Ideal unmittelbar vor unseren Augen liegt und nichts enthält, was uns die Horizonte der Unendlichkeit eröffnet. Auf keinen Fall besteht es daraus, die Kräfte der Gesellschaft ins Maßlose zu steigern, sondern sie innerhalb der Grenzen, die durch die Endlichkeit des sozialen Milieus bestimmt werden, zu entwickeln. Jedes Übermaß ist ebenso ein Übel wie jede Unzulänglichkeit. Aber welchem anderen Ideal kann man sich verschreiben? Zu versuchen, eine höhere Zivilisation zu realisieren als diejenige, die die Natur der Umweltbedingungen verlangt, hieße die Krankheit in eben der Gesellschaft entfesseln, der wir zugehören. Denn es ist unmöglich, die kollektive Tätigkeit über den durch den Zustand des sozialen Organismus bestimmten Grad zu steigern, ohne dessen Gesundheit zu gefährden. In der Tat gibt es in jeder Epoche eine bestimmte Verfeinerung der Zivilisation, deren krankhafter Zug durch die Unruhe und durch das Unbehagen testiert wird, das sie täglich begleitet. Nun hat aber die Krankheit niemals etwas Wünschenswertes an sich.

Aber wenn das Ideal auch immer fest umrissen ist, ist es doch niemals endgültig festgelegt. Da der Fortschritt eine Folge der Veränderungen ist, die sich im sozialen Milieu zutragen, gibt es keinen Grund zur Annahme, daß er jemals enden müßte. Damit

er an sein Ende käme, müßte seinerseits das soziale Milieu zu einem bestimmten Zeitpunkt erstarren. Nun widerspricht aber eine solche Hypothese den begründetsten Schlüssen. Solange es unterschiedliche Gesellschaften gibt, muß die Zahl ihrer jeweiligen sozialen Einheiten notwendigerweise variabel sein. Selbst wenn man annimmt, daß die Geburtenzahl konstant zu erhalten wäre, gäbe es doch immer Bevölkerungsbewegungen von einem Land zum anderen, entweder aufgrund gewaltsamer oder als Folge langsamer und lautloser Eroberungen. Tatsächlich ist es unmöglich, daß die stärksten Völker nicht dazu tendieren, sich die schwächeren einzuverleiben, so wie die dichtesten die weniger dichten überfluten. Das ist ein mechanisches Gesetz des sozialen Gleichgewichts, das einen nicht weniger notwendigen Charakter besitzt als das Gesetz, das das Gleichgewicht der Flüssigkeiten beherrscht. Damit es nicht zuträfe, müßten alle menschlichen Gesellschaften die gleiche Lebensenergie und die gleiche Dichte haben, was allein schon als Folge der unterschiedlichen Siedlungsverteilung unvorstellbar ist.
Zwar wäre diese Quelle der Variationen versiegt, wenn die ganze Menschheit nur eine einzige und einheitliche Gesellschaft bildete. Aber selbst wenn wir wüßten, ob ein derartiges Ideal durchführbar wäre, so wäre der Fortschritt nur dann anzuhalten, wenn innerhalb dieser Riesengesellschaft die Beziehungen zwischen den sozialen Einheiten ihrerseits jedem Wandel entzogen wären. Dazu müßten diese völlig gleichmäßig verteilt sein, und nicht nur das Gesamtaggregat, auch jedes Elementaraggregat, aus dem es bestünde, müßte die gleichen Ausmaße bewahren. Eine derartige Gleichförmigkeit ist aber allein deshalb unmöglich, weil diese Teilgruppen weder die gleiche Ausdehnung noch die gleiche Lebenskraft haben. Die Bevölkerung kann nicht in allen Bereichen auf die gleiche Weise konzentriert sein. Nun ist es aber unvermeidlich, daß die größeren Zentren, in denen das Leben intensiver ist, nach ihrer jeweiligen Bedeutung auf die anderen eine Anziehung ausüben. Die daraus resultierenden Wanderungen haben die Wirkung, die sozialen Einheiten noch mehr auf bestimmte Gebiete zu konzentrieren und folglich von dort aus neue Fortschritte zu erzeugen, die nach und nach, von ihrem Entstehungspunkt ausgehend, in das übrige Land ausstrahlen. Andrerseits ziehen diese Veränderungen über die Kommunikationswege

weitere nach sich, die ihrerseits wieder andere anregen, ohne daß es möglich ist zu sehen, wo diese Rückwirkungen ihr Ende finden sollten. Tatsächlich nähern sich die Gesellschaften in dem Maß, in dem sie sich entwickeln, nicht etwa einem Stillstand, sondern sie werden immer beweglicher und immer plastischer.

Wenn Spencer gleichwohl annehmen mußte, daß die soziale Evolution eine Grenze hat, die nicht überschritten werden kann[9], dann liegt das seiner Ansicht nach daran, daß der Fortschritt keine andere Daseinsberechtigung hat, als das Individuum an das ihn umgebende kosmische Milieu anzupassen. Für diese Philosophie besteht die Vollendung in der Steigerung des individuellen Lebens, d. h. in einer vollkommeneren Übereinstimmung des Organismus mit seinen physischen Bedingungen. Die Gesellschaft ist dabei eher eines der Mittel, diese Übereinstimmung herzustellen, als das Ziel einer speziellen Übereinstimmung. Weil das Individuum nicht allein auf der Welt, sondern von Rivalen umringt ist, die ihm seine Existenzmittel streitig machen, muß es daran interessiert sein, zwischen seinesgleichen und sich solche Beziehungen herzustellen, die ihm dienlich sind, statt es zu benachteiligen. So entsteht die Gesellschaft, und der soziale Fortschritt besteht darin, diese Beziehungen so zu verbessern, daß sie die Wirkung, um derentwillen sie eingegangen wurden, auf immer vollkommenere Weise erreichen. Trotz der biologischen Analogien, auf denen Spencer so lange bestanden hat, sieht er in den Gesellschaften keine eigene Wirklichkeit, die aus sich selbst und dank spezifischer und notwendiger Ursachen existierte, und die sich folglich dem Menschen durch ihre eigene Natur aufzwingt und der er sich ebenso anpassen muß, um zu leben, wie dem physischen Milieu. Statt dessen sieht Spencer in den Gesellschaften eine Institution, die von den Individuen gegründet wurde, um das individuelle Leben zu verlängern und zu erweitern.[10] Sie besteht zur Gänze aus der positiven oder negativen Zusammenarbeit, und beide haben kein anderes Ziel, als das Individuum an sein physisches Milieu anzupassen. Zweifellos ist sie in diesem Sinn nur eine zweitrangige Bedingung dieser Anpassung: Sie kann, je nach der Art, wie sie organisiert ist, den Menschen entweder dem Zustand

9 Spencer, *Grundlagen der Philosophie*, S. 516 ff.
10 Spencer, *Die Thatsachen der Ethik*, S. 14 f.

vollkommenen Gleichgewichts nähern oder von ihm entfernen, aber sie ist selbst kein Faktor, der dazu beiträgt, die Natur dieses Gleichgewichts zu bestimmen. Da aber andrerseits das kosmische Milieu mit einer relativen Konstanz ausgestattet ist, so daß sich in ihm Veränderungen über unendlich lange Zeiträume und selten vollziehen, ist die Entwicklung, die das Ziel hat, uns mit ihm zu harmonisieren, notwendigerweise begrenzt. Es käme unvermeidlich der Augenblick, jenseits dessen es keine äußeren Beziehungen mehr gibt, denen die inneren Beziehungen nicht entsprechen. Damit würde der soziale Fortschritt zwangsläufig aufhören, da er sein Ziel erreicht hat, auf das er hinzielte und nur dessentwillen er sich vollzogen hatte. Er wäre vollendet.

Aber unter diesen Umständen wird der Fortschritt des Individuums seinerseits unerklärlich. Warum soll es in der Tat auf diese vollkommenere Übereinstimmung mit dem physischen Milieu hinzielen? Um glücklicher zu werden? Wir haben uns schon über diesen Punkt ausgesprochen. Man kann von einer Übereinstimmung nicht einmal sagen, daß sie vollkommener sei als eine andere, nur weil sie komplexer ist. Man sagt in der Tat von einem Organismus, daß er sich im Gleichgewicht befinde, wenn er auf geeignete Weise zwar nicht auf alle äußeren Kräfte, aber wenigstens auf jene, die auf ihn einwirken, antwortet. Gibt es Kräfte, die ihn nicht berühren, dann sind sie für ihn, als ob sie nicht vorhanden wären, und folglich braucht er sich ihnen nicht anzupassen. Wie nah sie ihm physisch auch sind, sie liegen außerhalb seines Anpassungskreises, weil er außerhalb ihres Wirkungsfeldes ist. Wenn demnach jemand eine einfache, homogene Konstitution besitzt, so gibt es nur eine kleine Zahl von äußeren Umständen, die ihn bedrängen können, und er wird leicht dazu in der Lage sein, allen diesen Bedrängnissen entgegenzutreten, d. h. fast mühelos einen Zustand vollendeten Gleichgewichts zu erreichen. Ist er dagegen sehr komplex, dann sind die Bedingungen der Anpassung zahlreicher und komplizierter, und die Anpassung selbst wird deshalb nicht mehr vollständig gelingen. Weil viele Reize auf uns wirken, die das sehr grobe Nervensystem der Menschen von ehedem unberührt ließen, müssen wir, um uns ihnen anzupassen, eine wesentlich bedeutendere Entwicklung durchmachen. Aber das Ergebnis dieser Entwicklung, nämlich die daraus entstehende Anpassung, ist in keinem Fall vollkom-

mener; sie ist nur anders, weil die Organismen, die sich anpassen, jeweils verschiedene sind. Der Wilde, dessen Haut die Temperaturunterschiede nicht sehr stark fühlt, ist daran genauso wie der zivilisierte Mensch angepaßt, der sich mit Hilfe seiner Kleider dagegen wehrt.

Wenn der Mensch also nicht von einem variablen Milieu abhinge, dann wäre nicht einzusehen, warum er hätte variieren sollen; deshalb ist die Gesellschaft als solche nicht die Nebenbedingung, sondern der Hauptfaktor des Fortschritts. Sie ist eine Wirklichkeit, die genausowenig unser Werk ist wie die äußere Welt, und der wir uns folglich beugen müssen, um leben zu können; und weil sie sich verändert, müssen auch wir uns verändern. Damit der Fortschritt aufhörte, müßte also zu einem bestimmten Augenblick das soziale Milieu seinerseits stationär werden, und wir haben eben bewiesen, daß eine derartige Hypothese allen Erkenntnissen der Wissenschaft zuwiderläuft.

So bringt uns eine mechanistische Theorie des Fortschritts nicht etwa um ein Ideal, sondern erlaubt uns zu glauben, daß es uns daran nie fehlen wird. Denn genau weil das Ideal vom sozialen Milieu abhängt, das ja wesentlich veränderlich ist, verschiebt es sich ständig. Man braucht also nicht zu befürchten, daß uns unser Anpassungsspielraum verlorengehen wird, daß unsere Tätigkeit jemals zu einem Ende kommt und man den Horizont sich schließen sähe. Obwohl wir niemals etwas anderes verfolgen als bestimmte und begrenzte Ziele, gibt es (und wird es immer geben) zwischen den Endpunkten, von denen wir ausgehen, und dem Ziel, dem wir zustreben, immer einen leeren Raum, der unseren Bemühungen offensteht.

III

Gleichzeitig mit den Gesellschaften wandeln sich die Individuen als Folge der veränderten Anzahl der sozialen Einheiten und ihrer Beziehungen.

Zunächst entledigen sie sich immer mehr des Jochs des Organismus. Das Tier hängt fast völlig von dem physischen Milieu ab. Seine biologische Konstitution prädestiniert seine Existenz. Der Mensch dagegen hängt von sozialen Ursachen ab. Zweifellos bildet das Tier auch Gesellschaften. Aber da sie eng begrenzt

sind, ist das kollektive Leben in ihnen sehr einfach. Gleichzeitig ist es auch stationär, weil das Gleichgewicht so kleiner Gesellschaften notwendigerweise stabil ist. Aus diesen beiden Gründen fixiert es sich leicht im Organismus. Es hat nicht nur seine Wurzeln in ihm, es verkörpert sich so vollständig darin, daß es seine eigenen Züge verliert. Es funktioniert dank eines Systems von Instinkten und Reflexen, die sich nicht wesentlich von denen unterscheiden, die den Ablauf des organischen Lebens sichern. Zwar haben sie diese Eigenheit, das Individuum an die soziale Umwelt und nicht an die physische anzupassen, und gehen auf Ereignisse des gemeinsamen Lebens zurück. Trotzdem sind sie nicht von einer anderen Natur als jene, die in bestimmten Fällen ohne vorherige Erziehung die zum Fliegen und zum Gehen nötigen Bewegungen bestimmen. Beim Menschen verhält es sich indessen ganz anders, weil die Gesellschaften, die sie bilden, sehr viel größer sind. Selbst die kleinsten Gesellschaften, die man kennt, überschreiten die Größe der meisten Tiergesellschaften. Da sie komplexer sind, sind sie auch öfter Veränderungen unterworfen, und diese beiden Ursachen haben zur Folge, daß das soziale Leben der Menschheit nicht auf einem biologischen Niveau stehenbleibt. Selbst dort, wo es am einfachsten ist, behält es noch seine Eigentümlichkeit. Immer gibt es Glaubensüberzeugungen und Praktiken, die den Menschen gemeinsam und dennoch nicht ihrem Gewebe eingeschrieben sind. Diese Eigenschaft wird in dem Maß immer deutlicher, in dem die soziale Materie und Dichte größer werden. Je mehr Menschen sich assoziieren, und je mehr sie aufeinander reagieren, um so mehr überschreitet das Ergebnis dieser Reaktionen den Organismus. So steht der Mensch unter der Herrschaft von Ursachen *sui generis*, deren relativer Anteil an der Konstitution der menschlichen Natur immer bedeutender wird.

Mehr noch: Der Einfluß dieses Faktors steigt nicht nur relativ, sondern auch absolut. Die gleiche Ursache, welche die Bedeutung des kollektiven Milieus vergrößert, erschüttert das organische Milieu derart, daß es der Wirkung der sozialen Ursachen zugänglich ist und es diesen unterordnet. Weil mehr Individuen zusammenleben, ist das gemeinsame Leben reicher und mannigfaltiger. Um indessen diese Mannigfaltigkeit möglich zu machen, muß der organische Typus an Bestimmtheit verlieren, um sich selbst di-

versifizieren zu können. Wir haben in der Tat gesehen, daß die vererbten Neigungen und Fähigkeiten immer allgemeiner und unbestimmter und folglich immer weniger dazu geeignet waren, die Form von Instinkten anzunehmen. Damit entsteht ein Phänomen, das genau das Gegenteil von dem ist, das man zu Beginn der Evolution beobachten konnte. Bei den Tieren ist es der Organismus, der die sozialen Fakten assimiliert und sie, indem er sie ihrer speziellen Natur entkleidet, in biologische Tatsachen verwandelt. Das soziale Leben materialisiert sich. Bei der Menschheit dagegen, und besonders bei den höheren Gesellschaften, treten die sozialen Ursachen an die Stelle der organischen. Der Organismus vergeistigt sich.

Als Folge dieser Veränderung der Abhängigkeit wandelt sich das Individuum. Da sich die Aktivität, die die spezielle Wirkung sozialer Ursachen erregt, nicht im Organismus fixieren kann, überformt ein neuartiges Leben, gleichfalls *sui generis*, das Leben des Körpers. Freier, komplexer, unabhängiger von den Organen, die es tragen, werden seine charakteristischen Merkmale in dem Maß immer deutlicher, in dem es fortschreitet und sich festigt. An dieser Beschreibung erkennt man die wesentlichen Eigenschaften des psychischen Lebens. Zweifellos wäre die Behauptung übertrieben, daß das psychische Leben erst mit den Gesellschaften beginnt. Sicher ist jedoch, daß es sich erst ausweitet, wenn sich die Gesellschaften entwickeln. Darum stehen die Fortschritte des Bewußtseins, man hat es oft bemerkt, im umgekehrten Verhältnis zu jenen des Instinktes. Was man aber auch darüber gesagt hat, das Bewußtsein löst den Instinkt nicht etwa auf. Der Instinkt, als das Ergebnis von Erfahrungen, die über Generationen gesammelt wurden, hat eine zu große Widerstandskraft, als daß er sich allein schon deswegen auflösen würde, weil er bewußt geworden ist. In Wahrheit hat das Bewußtsein nur das Terrain besetzt, das der Instinkt aufgegeben hat oder, noch genauer, jenes, auf dem er sich nicht hat einrichten können. Das Bewußtsein hat nicht den Instinkt zurückgedrängt, sondern es füllt nur den Raum, den dieser freigelassen hat. Wenn er andrerseits zurückweicht, statt sich in dem Maße auszudehnen, wie sich das allgemeine Leben ausdehnt, dann liegt die Ursache dafür in der größeren Bedeutung des sozialen Faktors. Daher liegt der große Unterschied, der den Menschen vom Tier trennt, nämlich

die stärkere Entwicklung des psychischen Lebens, in seiner größeren Soziabilität. Um zu begreifen, warum die psychischen Funktionen seit den ersten Schritten der menschlichen Gattung zu einem Vollkommenheitsgrad gebracht worden sind, der den Tierarten unbekannt war, müßte man zuerst wissen, wie es möglich ist, daß die Menschen, statt einzeln oder in kleinen Banden zu leben, damit anfingen, größere Gesellschaften zu bilden. Wenn der Mensch, um eine klassische Definition aufzugreifen, ein vernünftiges Tier ist, so deshalb, weil er ein geselliges Tier ist, oder zum mindesten, weil er unendlich viel geselliger ist als die anderen Tiere.[11]

Das ist nicht alles. Solange die Gesellschaften nicht bestimmte Dimensionen erreichen oder einen bestimmten Grad der Konzentration, ist das einzige wirklich entwickelte psychische Leben dasjenige, das allen Mitgliedern der Gruppe gemeinsam ist und sich bei jedem in identischer Form wiederfindet. In dem Maß, in dem die Gesellschaften größer und vor allem dichter werden, erscheint ein psychisches Leben neuer Art. Die individuellen Verschiedenheiten, die zunächst in der Masse der sozialen Ähnlichkeiten verloren und aufgegangen waren, lösen sich ab, bekommen Relief und vervielfältigen sich. Eine Vielfalt von Dingen, die außerhalb des Bewußtseins geblieben waren, weil sie das Kollektivwesen nicht berührt hatten, wird nun Gegenstand der Vorstellung. Während die Individuen anfangs nur gehandelt haben, wenn sie sich gegenseitig mitrissen (außer in den Fällen, wo ihr Verhalten durch physische Bedürfnisse bestimmt war), wird nun ein jedes eine Quelle spontaner Tätigkeit. Einzelpersönlichkeiten bilden sich heraus, werden sich ihrer selbst bewußt, und dennoch schwächt dieser Zuwachs an psychischem Leben des Individuums jenes der Gesellschaft nicht, sondern verändert es nur. Das psychische Leben der Gesellschaft wird freier, weiter, und da es definitiv kein anderes Substrat hat als das individuelle Bewußtsein aller, wird dieses in Rückwirkung auf diese Veränderungen des psychischen Lebens der Gesellschaft ausgedehnter, komplizierter und geschmeidiger.

11 Die Definition von de Quatrefages, demzufolge der Mensch ein religiöses Tier sei, ist nur ein Sonderfall meiner Definition; denn die Religiosität des Menschen ist eine Folge seiner außerordentlichen Soziabilität. – Siehe weiter oben, S. 223 ff.

So ist die Ursache, die die Unterschiede hervorgerufen hat, die den Menschen vom Tier trennen, auch jene, die ihn gezwungen hat, sich über sich selbst hinaus zu erheben. Der immer größere Abstand zwischen dem Wilden und dem Zivilisierten entspringt derselben Quelle. Wenn sich aus der ursprünglich undeutlichen Empfindsamkeit nach und nach die Denkfähigkeit herausgeschält hat, wenn der Mensch gelernt hat, Begriffe zu bilden und Gesetze zu formulieren, wenn sein Geist immer größere Teile von Raum und Zeit umfaßt, und wenn er, nicht länger damit zufrieden, die Vergangenheit festzuhalten, immer mehr in die Zukunft drängt, wenn seine zunächst einfachen und wenig zahlreichen Empfindungen und Strebungen sich vervielfältigt und vermehrt haben, dann darum, weil sich das soziale Milieu ohne Unterbrechung verändert hat. Wenn diese Veränderungen nicht aus dem Nichts stammen, so müssen sie durch entsprechende Veränderungen des umgebenden Milieus verursacht worden sein. Nun hängt der Mensch aber nur von drei Arten des Milieus ab: vom Organismus, von der äußeren Welt, von der Gesellschaft. Sieht man von den Zufallsvariationen ab, die den Rekombinationen der Vererbung zugeschrieben werden müssen – und ihre Rolle im menschlichen Fortschritt ist bestimmt nicht sehr bedeutend –, so verändert sich der Organismus nicht spontan: Er muß dazu seinerseits durch irgendeine äußere Ursache erst gezwungen werden. Die physische Welt ist im wesentlichen seit dem Beginn der Geschichte die gleiche geblieben, wenn man von den Neuerungen absieht, die sozialen Ursprungs sind.[12] Folglich bleibt nur die Gesellschaft, die sich hinreichend genug gewandelt hat, um die parallelen Veränderungen der individuellen Natur erklären zu können.

Man braucht also nicht tollkühn zu sein, um von jetzt ab zu behaupten, daß die Psychophysiologie, welche Fortschritte sie auch machen mag, immer nur einen Bruchteil der Psychologie darstellen kann, da der größte Teil der psychischen Phänomene nicht von organischen Ursachen abhängt. Das haben die spiritualistischen Philosophen begriffen, und der größte Dienst, den sie der Wissenschaft erwiesen haben, war, alle Lehren zu bekämp-

12 Umgestaltungen des Bodens, der Wasserläufe durch die Kunst der Ackerbauer, der Ingenieure usw.

fen, die das psychische Leben auf einen Abglanz des physischen Lebens reduzieren. Sie hatten das sehr richtige Gefühl, daß das psychische Leben in seinen höchsten Manifestationen viel zu frei und zu komplex ist, um nur eine Verlängerung des physischen zu sein. Allein, daraus, daß das physische Leben teilweise vom Organismus unabhängig ist, folgt noch nicht, daß es nicht von irgendeiner natürlichen Ursache abhängt und daß man es außerhalb der Natur stellen müsse. Alle diese Fakten aber, deren Erklärung man nicht in der Gewebskonstitution findet, rühren aus Eigenschaften des sozialen Milieus her. Das ist wenigstens eine Hypothese, die nach dem oben Gesagten sehr wahrscheinlich ist. Nun ist aber der soziale Bereich nicht weniger natürlich als der organische. Daraus also, daß es ein umfangreiches Gebiet des Bewußtseins gibt, dessen Entstehung der Psychophysiologie allein unbegreiflich ist, darf man nicht schließen, daß es sich selbst gebildet hat und folglich der wissenschaftlichen Untersuchung widersteht; man darf nur schließen, daß es Gegenstand einer anderen positiven Wissenschaft sein muß, die man die Soziopsychologie nennen könnte. Die Phänomene, die ihr Material darstellen würden, sind tatsächlich gemischter Natur: Sie haben dieselben Wesensmerkmale wie die anderen psychischen Fakten, besitzen aber soziale Ursachen.

Man darf also nicht, mit Spencer, das soziale Leben als eine einfache Resultante der individuellen Naturen auffassen, da diese im Gegenteil eher vom sozialen Leben abhängen. Die sozialen Tatsachen sind nicht die einfache Fortführung psychischer Tatsachen, vielmehr sind diese zum größten Teil nur die Verlängerung der sozialen Tatsachen innerhalb des Bewußtseins der einzelnen Individuen. Dieser Satz ist sehr wichtig, denn der entgegengesetzte Gesichtspunkt verleitet den Soziologen jeden Augenblick dazu, die Ursache für die Wirkung zu nehmen, und umgekehrt. Wenn man zum Beispiel, wie es oft vorgekommen ist, in der Organisation der Familie den logisch notwendigen Ausdruck der menschlichen Gefühle sieht, die jedem Bewußtsein innewohnen, dann verdreht man die wirkliche Ordnung. Die soziale Organisation der Verwandtschaftsbeziehungen hat im Gegenteil die entsprechenden Gefühle der Eltern und Kinder bestimmt. Diese Gefühle wären ganz andere, wenn die soziale Struktur anders wäre, und der Beweis dafür ist, daß in der Tat die elterliche Liebe in

einer großen Zahl von Gesellschaften unbekannt ist.[13] Man könnte noch andere Beispiele des gleichen Irrtums anführen.[14] Es ist zwar eine offensichtliche Wahrheit, daß es nichts im sozialen Leben gibt, was nicht seinen Platz im Bewußtsein eines jeden einzelnen fände; nur entstammt fast alles, was sich dort vorfindet, der Gesellschaft. Der größte Teil unserer Bewußtseinszustände hätte bei isolierten Wesen nicht entstehen können und hätte sich ganz anders bei Wesen entwickelt, die in anderer Weise gruppiert gewesen wären. Sie leiten sich also nicht aus der psychologischen Natur der Menschen im allgemeinen ab, sondern aus der Art, wie sich die Menschen, nachdem sie sich einmal vereint haben, gegenseitig beeinflussen, je nachdem, ob sie mehr oder weniger zahlreich sind oder einander mehr oder weniger fernstehen. Als ein Produkt des Gruppenlebens kann allein die Natur der Gruppe sie erklären. Selbstverständlich wären jene Zustände des Bewußtseins nicht möglich, wenn sich die individuellen Konstitutionen nicht dafür eigneten; aber diese stellen nur fernere Bedingungen dar, nicht deren bestimmende Ursachen. Spencer vergleicht an einer Stelle[15] das Werk des Soziologen mit dem Kalkül des Mathematikers, der aus der Form einer bestimmten Anzahl von Kugeln die Art folgert, wie sie kombiniert werden müssen, um im Gleichgewicht zu bleiben. Der Vergleich ist ungenau und kann sich auf soziale Fakten nicht beziehen. Hier bestimmt viel eher die Form des Ganzen die Form der Teile. Die Gesellschaft findet ihre Grundlage, auf der sie beruht, nicht als eine vorgefertigte im Bewußtsein der Individuen vor, sondern sie schafft sie sich selbst.[16]

13 Das ist der Fall in Gesellschaften, in denen das Matriarchat herrscht.

14 Die Religion, um nur ein Beispiel zu erwähnen, hat man mit den Regungen der individuellen Empfindsamkeit erklärt, während diese Regungen doch nur die Verlängerung der die Religion erzeugenden sozialen Zustände im Individuum sind. Wir haben diesen Punkt eingehender in einem Artikel der *Revue philosophique*, Études de science sociale, Juni 1886, dargestellt. Siehe *Année sociologique*, II, S. 1-28.

15 Spencer, *Einleitung in das Studium der Sociologie*, Leipzig 1896, 1. Kap.

16 Das dürfte genügen, um denen zu antworten, die zu beweisen glauben, daß alles im sozialen Leben individuell ist, weil die Gesellschaft

nur aus Individuen besteht. Zweifellos hat sie kein anderes Substrat. Aber indem die Individuen eine Gesellschaft bilden, entstehen neue Phänomene, die in der Vergesellschaftung ihre Ursache haben und die, indem sie auf das Bewußtsein jedes einzelnen zurückwirken, dieses zum großen Teil bilden. Obwohl also die Gesellschaft ohne die Individuen nichts ist, ist jedes Individuum viel eher ein Produkt der Gesellschaft als ihr Schöpfer.

DRITTES BUCH

DIE ANORMALEN FORMEN

1. Kapitel

Die anomische Arbeitsteilung

Bis hierher haben wir die Arbeitsteilung nur als ein normales Phänomen studiert. Aber sie weist, wie alle sozialen Tatsachen, oder allgemeiner, wie alle biologischen Tatsachen, auch pathologische Formen auf, die man analysieren muß. Wenn die Arbeitsteilung auch normalerweise die soziale Solidarität erzeugt, so kann sie dennoch auch zu ganz anderen und sogar entgegengesetzten Ergebnissen führen. Wichtig ist es also zu untersuchen, was sie von ihrer natürlichen Richtung ablenkt. Denn solange nicht feststeht, daß es sich dabei um Ausnahmefälle handelt, könnte man die Arbeitsteilung verdächtigen, diese logischerweise zu implizieren. Im übrigen erlaubt uns das Studium der abweichenden Formen, die Existenzbedingungen des Normalzustandes besser zu bestimmen. Wenn wir die Umstände kennen, unter denen die Arbeitsteilung keine weitere Solidarität erzeugt, wissen wir besser, was nötig ist, damit sie ihre volle Wirkung entfaltet. Die Pathologie ist hier wie anderswo eine wertvolle Hilfe für die Physiologie.

Man könnte versucht sein, zu den irregulären Formen der Arbeitsteilung den Beruf des Verbrechens und die anderen schädlichen Berufe zu zählen. Sie sind die reine Verneinung der Solidarität, gleichwohl bestehen sie aus ausschließlich speziellen Tätigkeiten. Um aber genau zu sein, handelt es sich hier nicht um Arbeitsteilung, sondern schlicht und einfach um Differenzierung, und diese beiden Begriffe dürfen nicht verwechselt werden. So vermehren auch Krebs und Tuberkulose die Vielfalt der organischen Gewebe, ohne das es möglich ist, darin eine neuartige Spezialisierung der biologischen Funktionen zu sehen.[1] In allen diesen Fällen gibt es keine Teilung einer gemeinsamen Funktion, sondern es bildet sich im Schoß des sei es individuellen, sei es

1 Das ist eine Unterscheidung, die Spencer nicht macht. Anscheinend sind die beiden Ausdrücke für ihn synonym, aber die Differenzierung, die zerstört (Krebs, Mikroben, Verbrecher), ist wesentlich verschieden von der, die die Lebenskräfte konzentriert (Arbeitsteilung).

sozialen Organismus ein anderer, der auf Kosten des ersten zu leben versucht. Damit aber liegt gar keine Funktion vor; denn eine Tätigkeit verdient diesen Namen nur, wenn sie vereint mit anderen zum Unterhalt des allgemeinen Lebens beiträgt. Diese Frage gehört also nicht in den Rahmen unserer Untersuchung.
Wir schränken die Ausnahmeformen des Phänomens, das wir untersuchen, auf drei Typen ein. Das heißt nicht, daß es nicht auch andere gäbe; aber diejenigen, die wir besprechen wollen, sind die allgemeinsten und ernsthaftesten.

I

Ein erster Fall dieser Art wird uns durch die industriellen und kommerziellen Krisen, durch die Konkurse geliefert, die nichts anderes sind als Teilzusammenbrüche der organischen Solidarität. Diese bezeugen in der Tat, daß an bestimmten Punkten des Organismus bestimmte soziale Funktionen nicht mehr aufeinander abgestimmt sind. Je mehr sich aber die Arbeit teilt, desto häufiger werden diese Phänomene anscheinend, zum mindesten in bestimmten Fällen. Von 1845 bis 1869 haben die Konkurse um 70%[2] zugenommen. Man kann diese Tatsache indessen nicht dem Wachstum des Wirtschaftslebens zuschreiben, denn die Unternehmen haben sich weit eher konzentriert als vervielfacht.
Die Feindschaft zwischen Arbeit und Kapital ist ein anderes, noch auffälligeres Beispiel des gleichen Phänomens. In dem Maß, in dem sich die industriellen Funktionen weiter spezialisieren, wird der Kampf lebhafter, statt daß sich die Solidarität vermehrte. Im Mittelalter lebte der Arbeiter an der Seite seines Meisters; sie teilten die Arbeit »im selben Laden und an derselben Werkbank«.[3] Beide gehörten der gleichen Korporation an und führten die gleiche Existenz. »Beide waren fast gleichrangig; wer immer seine Lehre gemacht hatte, konnte, zum mindesten in vielen Gewerben, sich niederlassen, wenn er über die Mittel dazu

2 Siehe Block, *Statistique de la France comparée avec les autres États de l'Europe*, Paris 1875, 2 Bde.
3 Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, S. 311 und 315.

verfügte.«[4] Konflikte waren daher die Ausnahme. Vom 15. Jahrhundert an beginnen sich die Dinge zu verändern. »Die Berufskörperschaft ist kein gemeinsames Asyl mehr; sie befindet sich im ausschließlichen Besitz der Meister, die allein über alle Belange entscheiden... Damit entsteht eine tiefe Trennung zwischen den Meistern und den Gesellen. Diese bildeten sozusagen eine eigenständige Ordnung; sie hatten ihre Bräuche, ihre Regeln, ihre unabhängigen Assoziationen.«[5] Nachdem diese Trennung eingetreten war, wurden die Streitigkeiten zahlreicher. »Sobald die Gesellen glaubten, sich beklagen zu müssen, streikten sie oder belegten eine Stadt oder einen Meister mit einer Acht, und alle mußten diesen Parolen gehorchen... Die Macht der Assoziation gab den Arbeitern das Mittel, mit gleichen Waffen gegen ihre Meister zu kämpfen.«[6] Trotzdem waren die Dinge noch weit entfernt »von dem Punkt, wo wir sie heute sehen. Die Gesellen streikten, um einen höheren Lohn oder eine andere Veränderung ihrer Arbeitsbedingungen zu erreichen, aber sie hielten den Meister nicht für einen ewigen Feind, dem man nur gezwungen gehorcht. Man wollte, daß er in einem Punkt nachgibt, und das verfolgte man mit Energie; aber der Kampf war nicht endlos; die Werkstätten beherbergten nicht zwei feindliche Rassen; unsere sozialistischen Lehrmeinungen waren unbekannt«.[7] Im 17. Jahrhundert endlich beginnt die dritte Phase dieser Geschichte der Arbeiterklassen: das Auftauchen der großen Industrie. Nun trennt sich der Arbeiter vollständiger vom Arbeitgeber. »Der Arbeiter wird in gewisser Weise zwangsweise beschäftigt. Jeder hat seine Funktion; das System der Arbeitsteilung macht einige Fortschritte. In dem Unternehmen der Van-Robais, das 1692 Arbeiter beschäftigte, gab es eigene Werkstätten für die Stellmacherei, für die Messerschmiede, für die Wäscherei, für die Färberei, für die Kettlerei, und die Webereien selber unterschieden mehrere Arten von Arbeitern, deren Arbeit völlig unterschiedlich war.«[8] Während die Spezialisierung immer weiter reichte, wurden die

4 *Op. cit.*, I, S. 496.
5 *Loc. cit.*
6 *Op. cit.*, I, S. 504.
7 Hubert-Valleroux, *Les corporations d'arts et de métiers et les syndicats professionnelles en France et à l'étranger*, Paris 1885, S. 49.
8 Levasseur, *op. cit.*, II, S. 315.

Revolten immer häufiger. »Der geringste Grund zur Unzufriedenheit genügt, um ein Haus zu ächten, und wehe dem Gesellen, der den Beschluß der Gemeinschaft nicht beachtet hätte.«[9] Es ist genugsam bekannt, daß der Krieg seither immer heftiger geworden ist.
Im nächsten Kapitel werden wir zwar sehen, daß diese Spannung der sozialen Beziehungen zum Teil darin liegt, daß die Arbeiterklassen die Bedingungen in der Tat nicht wollen, die ihnen auferlegt werden, sie aber nur zu oft notgedrungen und gezwungen annehmen müssen, weil sie nicht über die Mittel verfügen, sie zu ändern. Jedoch kann dieser Zwang allein dieses Phänomen nicht erklären. Denn er liegt ganz allgemein auf allen Unbemittelten gleich schwer, und trotzdem ist dieser Zustand einer ständigen Feindschaft eine ausschließliche Eigentümlichkeit der industriellen Welt. Innerhalb dieser Welt ist diese Feindschaft mittlerweile allen Arbeitern ohne Ausnahme eigen. Die kleine Industrie, in der die Arbeit weniger geteilt ist, bietet zwar das Schauspiel einer relativen Harmonie zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeitnehmer[10]; allein in der großen Industrie hat sich diese Zerrissenheit zugespitzt. Sie muß also teilweise eine andere Ursache haben.
In der Geschichte der Wissenschaften hat man oft ein anderes Beispiel des gleichen Phänomens beobachtet. Da bis vor kurzem die Wissenschaft nicht sehr geteilt war, konnte sie in ihrer Gesamtheit fast von ein und demselben Geist betrieben werden. Man hatte daher ein sehr lebhaftes Gefühl ihrer Einheit. Die einzelnen Wahrheiten, aus denen sie sich zusammensetzte, waren nicht so zahlreich und nicht so heterogen, daß nicht das Band, das sie in einem einzigen System vereinigte, mit Leichtigkeit gesehen wurde. Die Methoden ihrerseits waren sehr allgemein und unterschieden sich wenig voneinander; man konnte den gemeinsamen Stamm erkennen, aus dem sie sich unmerklich verzweigten. In dem Maß aber, in dem die Spezialisierung in der wissenschaftlichen Arbeit eingeführt worden ist, beschränkt sich jeder Gelehrte immer mehr nicht nur auf eine einzige Wissenschaft, sondern auf einen speziellen Problemkreis. Auguste Comte beklagte sich schon, daß es zu seiner Zeit in der gelehrten Welt

9 *Op. cit.*, S. 319.
10 Siehe Cauwès, *Précis d'économie politique*, Paris 1882, II, S. 39.

»recht wenige Geister (gab), die in ihren Begriffen die Gesamtheit einer einheitlichen Wissenschaft umfassen, die nicht ihrerseits nur ein Teil eines großen Ganzen ist. Die meisten begnügen sich schon ganz mit der Einzelbetrachtung eines mehr oder weniger großen Ausschnitts einer bestimmten Wissenschaft, ohne sich viel mit den Beziehungen dieser Spezialarbeiten zu dem allgemeinen System der positiven Erkenntnisse zu beschäftigen«.[11] Aber eine derartige, in eine Vielheit von Einzelstudien zersplitterte, zusammenhanglose Wissenschaft bildet kein solidarisches Ganzes mehr. Was vielleicht am besten dieses Fehlen von Einklang und Einheit sichtbar macht, ist jene so weit verbreitete Theorie, daß jede Einzelwissenschaft einen absoluten Wert hat und daß der Gelehrte sich nur seiner Spezialforschung hingeben sollte, ohne bedenken zu müssen, ob sie zu etwas diene und auf einen Zweck hinziele. »Diese Teilung der intellektuellen Arbeit gibt sogar Grund zu der ernsten Befürchtung, daß wir mit einem zweiten Alexandrinismus einer neuen Epoche des Verfalles der Wissenschaften entgegengehen.«[12]

II

Diese Tatsachen sind deshalb so gewichtig, weil man in ihnen manchmal eine notwendige Wirkung der Arbeitsteilung gesehen hat, sobald sie einen bestimmten Entwicklungsgrad überschritten hat. Man sagt, daß sich in diesem Fall das Individuum, gebeugt über seine Aufgabe, in seiner speziellen Tätigkeit isoliere; daß es die Mitarbeiter, die an seiner Seite am selben Werk arbeiten, nicht mehr beachte; und daß ihm nicht einmal mehr der Gedanke komme, daß das Werk ein gemeinsames sei. Die Arbeitsteilung dürfe also nicht zu weit getrieben werden, ohne eine Quelle der Desintegration zu werden. »Da nun jederlei Zersetzung notwendig die Tendenz zeigen muß, eine entsprechende Zersplitterung zu bewirken, so muß die grundlegende Verteilung der menschlichen Arbeiten notwendig in einem verhältnismäßigen Grade in-

11 Comte, *Cours de philosophie positive*, I, S. 23 f.
12 Schäffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, Tübingen 1881², IV, S. 113.

dividuelle Abweichungen hervorbringen, und zwar ebenso intellektuelle wie moralische, deren kombinierter Einfluß im selben Maße eine dauernde Disziplin erfordern muß, die geeignet ist, ihrer zwiespältigen Entwicklung unaufhörlich vorzubeugen oder sie in Schranken zu halten. Wenn einerseits in der Tat die Trennung der sozialen Funktionen dem auf das Einzelne gerichteten Geiste eine glückliche Entwicklung gestattet, die auf jede andere Weise unmöglich wäre, so hat sie andrerseits die Tendenz, den auf das Ganze gerichteten Geist zu ersticken oder wenigstens gründlich zu fesseln. Ebenso wird vom moralischen Standpunkte aus jeder, während er in eine enge Abhängigkeit von der Masse gebracht wird, natürlich gleichzeitig durch die entsprechende Entwicklung seiner besonderen Tätigkeit davon abgelenkt, die ihn beständig an sein Privatinteresse erinnert, dessen wahren Zusammenhang mit dem öffentlichen Interesse er nur sehr undeutlich wahrnimmt... So kommt es, daß das nämliche Prinzip, das allein die Entwicklung und Ausdehnung der Gesellschaft im allgemeinen gestattet, sie unter einem anderen Gesichtspunkt in eine Menge von unzusammenhängenden Körperschaften aufzulösen droht, die fast oder gar nicht ein und derselben Gattung anzugehören scheinen.«[13] Espinas drückt sich ungefähr gleich aus: »Teilung ist Zerstreuung.«[14]

Die Arbeitsteilung würde also gemäß der ihr eigenen Natur einen auflösenden Einfluß ausüben, der besonders dort fühlbar wäre, wo die Funktionen sehr spezialisiert sind. Comte folgert aber aus seinem Prinzip nicht, daß man die Gesellschaften auf das zurückführen müsse, was er selbst das Zeitalter der Allgemeinheit nennt, d. h. auf einen Zustand anfänglicher Unterschiedslosigkeit und Homogenität. Die Vielfalt der Funktionen ist nützlich und notwendig. Da aber die Einheit, die nicht weniger unentbehrlich ist, nicht spontan daraus hervorgeht, muß die Sorge, sie zu realisieren und zu bewahren, zur Aufgabe einer speziellen Funktion im sozialen Organismus werden, der sich ein unabhängiges Organ widmet. Dieses Organ ist der Staat oder die Regierung. »Die soziale Bestimmung der Regierung scheint mir vor allem darin zu bestehen, diese fatale Neigung zur wesentlichen Zersplitterung

13 Comte, *Soziologie*, I, S. 439 f.
14 Espinas, *Sociétés animales*, Schluß, IV.

der Ideen, der Gefühle und der Interessen, die das unvermeidliche Resultat gerade des Prinzips der menschlichen Entwicklung ist, und die, wenn sie ihren natürlichen Gang ungehindert verfolgen könnte, unvermeidlich damit enden würde, den sozialen Fortschritt in allen wichtigen Beziehungen aufzuhalten, hinlänglich zu zügeln und ihr soviel als möglich vorzubeugen. Diese Auffassung bildet in meinen Augen die erste positive und rationelle Basis der elementaren und abstrakten Theorie von der eigentlichen Regierung, wenn man sie in ihrer edelsten und vollständigsten wissenschaftlichen Ausdehnung betrachtet, d. h. als im allgemeinen charakterisiert durch die notwendige, universelle, zuerst spontane und dann geregelte Rückwirkung des Ganzen auf die Teile. Es ist in der Tat klar, daß das einzige wirkliche Mittel zur Verhinderung einer solchen Zerstreuung darin besteht, diese unerläßliche Rückwirkung zu einer neuen besonderen Funktion zu erheben, die geeignet ist, bei der gewöhnlichen Erfüllung aller verschiedenen Sonderfunktionen der sozialen Ökonomie entsprechend einzugreifen, um unaufhörlich den Gedanken an das Ganze und das Bewußtsein der gemeinsamen Solidarität darin wachzuerhalten.«[15]

Was die Regierung für die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit ist, muß die Philosophie für die Wissenschaften sein. Da die Vielfalt der Wissenschaften dazu neigt, die Einheit der Wissenschaften zu zerschlagen, muß man eine neuartige Wissenschaft damit beauftragen, sie wiederherzustellen. Da die Einzelstudien uns die Zusammenschau der menschlichen Erkenntnisse verlieren lassen, muß man ein besonderes Forschungssystem errichten, um sie wiederzufinden und zu profilieren. Mit anderen Worten: »Man muß aus dem Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten eine weitere große Spezialität machen. Eine neue Klasse von Gelehrten, die durch eine angemessene Erziehung vorbereitet ist (ohne sich dem Spezialstudium eines Einzelzweiges der Naturphilosophie allein hinzugeben), muß sich einzig damit beschäftigen, indem sie die verschiedenen positiven Wissenschaften in ihrem heutigen Zustand betrachtet, genau den Geist einer jeden einzelnen zu bestimmen, ihre Beziehungen und ihre Verkettung zu entdecken und womöglich deren eigene Prinzipien in einer

15 Comte, *Soziologie*, I, S. 441 f.

geringeren Zahl von gemeinsamen Prinzipien zusammenzufassen ... und die Arbeitsteilung könnte in den Wissenschaften ohne Gefahr so weit getrieben werden, wie es die Entwicklung der verschiedenen Erkenntnisordnungen verlangt.«[16]

Ohne Zweifel haben auch wir weiter oben gezeigt[17], daß sich das Regierungsorgan zusammen mit der Arbeitsteilung entwickelt, nicht als deren Gegengewicht, sondern dank einer mechanischen Notwendigkeit. Da die Organe dort innig miteinander verbunden sind, wo die Funktionen sehr geteilt sind, wird das, was das eine trifft, auch die anderen berühren, und gewinnen die sozialen Ereignisse leichter ein allgemeines Interesse. Als Folge des Zurückweichens des segmentären Typs verbreiten sie sich gleichzeitig mit größerer Leichtigkeit über das gesamte Gewebe oder innerhalb ein und desselben Apparates. Aus diesen beiden Gründen finden immer mehr soziale Ereignisse einen Widerhall im leitenden Organ, dessen funktionelle Tätigkeit infolge ihres vermehrten Einsatzes ebenso anwächst wie ihr Umfang. Aber ihr Wirkungsbereich erstreckt sich nicht darüber hinaus.

Unterhalb dieses allgemeinen und oberflächlichen Lebens gibt es indes ein anderes, eine Welt von Organen, die, ohne vom leitenden Organ ganz unabhängig zu sein, gleichwohl funktioniert, ohne daß es interveniert, ohne daß es, wenigstens im Normalzustand, sich ihrer überhaupt bewußt ist. Diese Organe sind seiner Wirkung entzogen, weil es zu weit von ihnen entfernt ist. Die Regierung kann nicht jeden Augenblick die Bedingungen der verschiedenen Wirtschaftsmärkte regeln, die Preise der Dinge und der Dienste fixieren, die Produktion den Bedürfnissen des Verbrauchers anpassen usw. Alle diese praktischen Probleme werfen eine Vielfalt von Teilfragen auf, hängen von Tausenden von besonderen Umständen ab, die nur der kennt, der mitten drin steht. Um so weniger kann die Regierung diese Funktionen aufeinander abstimmen und harmonisieren, wenn sie sich nicht selbständig in Einklang bringen. Wenn also die Arbeitsteilung die dispersiven

16 Comte, *Cours de philosophie positive*, I, S. 24 f. – Dieser Vergleich zwischen Regierung und Philosophie braucht niemanden zu überraschen; denn in den Augen Comtes sind diese beiden Einrichtungen untrennbar. Die Regierung, so wie er sie begreift, ist nur möglich, wenn sich die positive Philosophie bereits konstituiert hat.

17 Siehe weiter oben, Erstes Buch, 7. Kap., § III, S. 276-283.

Wirkungen hat, die man ihr zuschreibt, dann müssen sie sich ohne Widerstand in diesem Bereich der Gesellschaft entwickeln, weil es hier nichts gibt, was sie zurückhalten könnte. Was aber die Einheit der organisierten Gesellschaften wie eines jeden Organismus ausmacht, ist der spontane *Konsensus* der Parteien, ist die innere Solidarität, die nicht nur genauso unentbehrlich wie die Regelwirkung der höheren Zentren, sonderen deren notwendige Bedingung ist, denn sie übersetzen sie nur in eine andere Sprache und heiligen sie sozusagen. Ebenso schafft das Gehirn nicht die Einheit des Organismus, aber es verleiht ihr Ausdruck und krönt sie. Man spricht von der Notwendigkeit, daß das Ganze auf die Teile reagiere, aber dazu muß diese Gesamtheit erst existieren, d. h. die Teile müssen schon untereinander solidarisch sein, damit das Ganze sich seiner selbst bewußt wird und als solches reagiert. Man müßte also in dem Maß, in dem sich die Arbeit teilt, eine Art fortschreitender Zersetzung bemerken, nicht in diesem oder jenem Einzelpunkt, sondern über die gesamte Gesellschaft hinweg, statt einer immer stärkeren Konzentration, die man in ihr in Wirklichkeit beobachtet.

Aber, so sagt man, es ist nicht nötig, diese Einzelheiten zu behandeln. Es genüge, überall dort, wo es nötig ist, an den »Geist der Zusammengehörigkeit und an das Gefühl der gemeinsamen Solidarität« zu erinnern, und dazu sei die Regierung allein befugt. Das ist zwar richtig, aber diese Aktion ist viel zu allgemein, um das Miteinander der sozialen Funktionen zu sichern, wenn es nicht von selbst zustande kommt. Denn worum handelt es sich eigentlich? Jedem Individuum begreiflich zu machen, daß es nicht allein bestehen kann, sondern ein Teil des Ganzen ist, von dem es abhängt? Aber eine derartige Vorstellung, die wie alle komplexen Vorstellungen abstrakt, vage und im übrigen nur kurzfristig wirksam ist, kann gegen die lebhaften, konkreten Eindrücke nichts erreichen, die die Berufstätigkeit beständig in jedem von uns hervorruft. Wenn diese Berufstätigkeit also die Wirkung hat, die man ihr zuschreibt, wenn die Beschäftigungen, die unser tägliches Leben ausfüllen, dazu führen, uns von der sozialen Gruppe, der wir angehören, zu trennen, dann könnte eine derartige Vorstellung, die nur dann und wann eingreift und nur einen kleinen Teil unseres Bewußtseinsfeldes einnimmt, nicht genügen, um uns in ihr festzuhalten. Damit das Gefühl der Abhän-

gigkeit, in der wir leben, wirkungsvoll sei, müßte es auch dauernd sein; das kann es aber nur sein, solange es ständig an die Ausübung einer jeden Spezialfunktion gebunden ist. Dann hätte aber die Spezialisierung nicht mehr die Folge, die man ihr vorwirft. Oder hat das Regierungshandeln den Zweck, unter den Berufen eine gewisse moralische Einheitlichkeit aufrechtzuerhalten und zu verhindern, daß »die zwischen den Individuen desselben Berufes allmählich verstärkten sozialen Affekte allen anderen Klassen gegenüber mangels einer genügenden Analogie der Sitten und Gedanken mehr und mehr abnehmen«?[18] Aber diese Einheitlichkeit kann doch nicht mit Gewalt und gegen die Natur der Dinge aufrechterhalten werden. Die funktionale Vielfalt zieht eine moralische Vielfalt nach sich, die nichts aufhalten kann, und es ist unvermeidlich, daß beide gleichzeitig zunehmen. Im übrigen wissen wir, aus welchen Gründen sich diese beiden Phänomene parallel entwickeln. Die kollektiven Gefühle sind also immer weniger dazu in der Lage, die zentrifugalen Kräfte zurückzuhalten, welche die Arbeitsteilung angeblich erzeugt. Denn einesteils steigen diese Tendenzen in dem Maß an, in dem sich die Arbeit weiter teilt, während gleichzeitig die kollektiven Gefühle ihrerseits ständig schwächer werden.

Aus dem gleichen Grund wird die Philosophie immer unfähiger, die Einheit der Wissenschaft zu sichern. Solange ein und derselbe Geist die verschiedenen Wissenschaften meistern konnte, so lange war es möglich, die nötige Kompetenz zu erwerben, um deren Einheit wiederherzustellen. In dem Maß aber, in dem sie sich spezialisieren, können diese großen Synthesen kaum mehr sein als verfrühte Verallgemeinerungen, denn es wird einem menschlichen Geist immer unmöglicher, eine genügend genaue Kenntnis jener unendlichen Vielfalt der Phänomene, Gesetze und Hypothesen zu haben, die sie zusammenfassen müssen. »Die Frage wäre wohl interessant«, sagt Ribot zurecht, »was die Philosophie als allgemeines Konzept der Welt eines Tages sein wird, wenn die Einzelwissenschaften aufgrund ihrer wachsenden Kompliziertheit im Detail unzugänglich werden und die Philosophen nur mehr die allgemeinsten, notwendigerweise oberflächlichsten Ergebnisse kennen können.«[19]

18 Comte, *Soziologie*, I, S. 440.

Zweifellos gibt es einige Gründe, diesen Stolz des Gelehrten als übertrieben anzusehen, der, in seine Sonderstudien eingeschlossen, sich weigert, jede ihm fremde Kontrolle anzuerkennen. Trotzdem ist es sicher, daß man, um von einer Wissenschaft eine halbwegs genaue Kenntnis zu haben, sie auch betrieben, sie sozusagen gelebt haben muß. Denn tatsächlich beinhaltet sie nicht nur die wenigen Urteile, die sie endgültig bewiesen hat. Neben dieser aktuellen und realisierten Wissenschaft gibt es noch eine andere, eine konkrete und lebendige, die sich zum Teil ihrer selbst gar nicht bewußt ist und sich noch sucht: Neben den gesicherten Ergebnissen gibt es da Hoffnungen, Gewohnheiten, Instinkte, Bedürfnisse, die so dunklen, in Worten nicht ausdrückbaren Ahnungen, die dennoch so mächtig sind, daß sie manchmal das ganze Leben des Gelehrten beherrschen. Auch all das ist noch Wissenschaft, und sogar ihr bester und größter Teil, denn die entdeckten Wahrheiten sind neben den noch zu entdeckenden zahlenmäßig ganz gering. Und um den ganzen Sinn der etablierten Wahrheiten zu begreifen und all das, was sie enthalten, zu verstehen, muß man andrerseits das wissenschaftliche Leben von nahem gesehen haben, in seinem ungebändigten Zustand sozusagen, d.h., solange es noch nicht in Form definitiver Urteile festliegt. Sonst versteht man sie nur dem Buchstaben nach und nicht ihrem Geist. Jede Wissenschaft hat sozusagen eine Seele, die im Bewußtsein des Gelehrten lebt. Nur ein Teil dieser Seele verkörpert sich und nimmt greifbare Formen an. Die Formeln, in denen sich dieser Teil ausdrückt, sind allgemein und damit leicht übertragbar. Aber das gilt nicht für jenen anderen Teil der Wissenschaft, den kein Symbol nach außen trägt. Hier ist alles persönlich und muß durch persönliche Erfahrung erworben werden. Um hieran teilzuhaben, muß man selbst ans Werk gehen und sich mit den Tatsachen auseinandersetzen. Damit die Einheit der Wissenschaft gesichert bleibt, würde es, nach Comte, genügen, wenn sie diese in ihren Methoden aufwiese.[20] Aber gerade die Methoden sind am schwersten zu vereinen. Da sie den Wissenschaften

19 Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*, Paris 1879, Einleitung S. XXVII.
20 Comte, *Soziologie*, I, S. 45.

selbst immanent sind, und da es unmöglich ist, sie ganz aus dem Gesamt der etablierten Wahrheiten herauszulösen, um sie davon getrennt zu kodifizieren, kann man sie nur kennen, wenn man sie selbst angewendet hat. Nun ist es für jemanden schon jetzt unmöglich, eine größere Zahl von Wissenschaften zu betreiben. Diese großen Verallgemeinerungen können also nur auf einer recht summarischen Zusammenfassung der Dinge beruhen. Wenn man des weiteren daran denkt, mit welcher Langsamkeit und geduldigen Behutsamkeit die Gelehrten im allgemeinen bei der Entdeckung auch der geringsten Wahrheit vorgehen, dann kann man sich erklären, daß diese vereinzelten Disziplinen nur noch eine recht schwache Autorität auf sie ausüben.

Welchen Wert aber diese philosophischen Allgemeinheiten auch haben mögen, die Wissenschaft kann darin ihre nötige Einheit nicht finden. Sie drücken sicher aus, was den Wissenschaften gemeinsam ist – die Gesetze, die einzelnen Methoden –, aber neben Ähnlichkeiten bleiben die Unterschiede, die erst noch integriert werden müssen. Man sagt oft, daß das Allgemeine die Einzelfakten enthält, die es zusammenfaßt. Aber dieser Ausdruck ist ungenau. Es enthält nur, was ihnen gemeinsam ist. Nun gibt es auf der Welt keine zwei auch noch so einfachen Phänomene, die sich gleichen. Daher läßt jede allgemeine Aussage einen Teil dessen, was sie zu beherrschen versucht, unberücksichtigt. Es ist unmöglich, die konkreten Züge und die unterschiedlichen Eigenschaften der Dinge innerhalb ein und derselben unpersönlichen und homogenen Formel zu fassen. Solange freilich die Ähnlichkeiten die Unterschiede übersteigen, genügen sie, um die solcherart miteinander in Beziehung gebrachten Vorstellungen zu integrieren. Die Einzeldissonanzen verschwinden vor dem Hintergrund der Gesamtharmonie. In dem Maß aber, in dem die Unterschiede zahlreicher werden, wird dieser Zusammenhalt instabiler und muß durch andere Mittel gefestigt werden. Man braucht sich nur die wachsende Zahl der Spezialwissenschaften mit ihren Theoremen, Gesetzen und Axiomen, ihren Mutmaßungen, Verfahren und Methoden vor Augen zu führen, und man wird verstehen, daß eine kurze und einfache Formel, wie das Evolutionsgesetz zum Beispiel, nicht genügen kann, um eine derart ungeheure Komplexität an Phänomenen zusammenzufassen. Selbst wenn diese Zusammenschau der Wirklichkeit genau entspräche,

so ist doch der Teil, den sie erklärt, zu gering neben dem, den sie unerklärt läßt. Auf diese Weise wird man die positiven Wissenschaften niemals aus ihrer Isolierung lösen können. Es besteht ein zu großer Abstand zwischen den Detailuntersuchungen, die sie stützen, und derartigen Synthesen. Das Band, das diese beiden Erkenntnisarten miteinander verbindet, ist zu dünn und zu lokker, und wenn demzufolge sich die Einzelwissenschaften ihrer gegenseitigen Abhängigkeit nur innerhalb einer sie umfassenden Philosophie bewußt werden, dann wird das Gefühl, das sie von ihr haben, immer zu vage bleiben, um wirksam zu sein.
Die Philosophie ist so etwas wie das Kollektivbewußtsein der Wissenschaft, und hier wie anderswo verringert sich die Rolle des Kollektivbewußtseins in dem Maß, in dem sich die Arbeit teilt.

III

Obwohl Auguste Comte erkannt hatte, daß die Arbeitsteilung eine Quelle der Solidarität ist, scheint er nicht bemerkt zu haben, daß diese Solidarität eine Solidarität *sui generis* ist und sich nach und nach an die Stelle jener setzt, die die sozialen Ähnlichkeiten erzeugen. Als er bemerkt hatte, daß diese Ähnlichkeiten dort sehr verblassen, wo die Funktionen sehr spezialisiert sind, hat er deshalb in diesem Verlust an Ähnlichkeiten ein krankhaftes Phänomen erblickt, eine Bedrohung für den sozialen Zusammenhalt, an der das Übermaß der Spezialisierung schuld habe, und damit die Koordinationsstörungen erklärt, die die Entwicklung der Arbeitsteilung bisweilen begleiten. Da wir aber festgestellt haben, daß das Nachlassen des Kollektivbewußtseins ein normales Phänomen ist, können wir daraus nicht die Ursache der anormalen Phänomene machen, die wir hier untersuchen wollen. Wenn die organische Solidarität in bestimmten Fällen durchaus nicht das ist, was sie sein soll, dann bestimmt nicht darum, weil die mechanische Solidarität an Boden verloren hat, sondern weil nicht alle Existenzbedingungen der organischen Solidarität erfüllt sind.
Wir wissen in der Tat, daß man überall, wo man sie beobachtet, gleichzeitig eine genügend entwickelte Reglementierung antrifft,

die die wechselseitigen Beziehungen der Funktionen bestimmt.[21] Damit die organische Solidarität existieren kann, genügt es nicht, daß es ein System von aufeinander angewiesenen Organen gibt, die auf allgemeine Weise ihre Solidarität empfinden, sondern dazu muß auch vorweg die Art und Weise bestimmt sein, wie sie zusammenwirken müssen, wenn auch nicht bei jeder Art ihres Aufeinandertreffens, so doch für die am häufigsten anzutreffenden Umstände. Wäre das nicht der Fall, so wären zu jedem Augenblick neue Kämpfe zur Herstellung des Gleichgewichts nötig, denn die Bedingungen für dieses Gleichgewicht können nur mit Hilfe tastender Versuche gefunden werden, in deren Verlauf jede Partei die andere zum mindesten ebenso als Gegner wie als Helfer behandelt. Diese Konflikte brächen ständig von neuem auf, und folglich wäre die Solidarität nur mehr virtuell, und die gegenseitigen Verpflichtungen müßten in jedem Einzelfall zur Gänze aufs neue ausgehandelt werden. Man könnte einwerfen, daß es dazu Verträge gibt. Aber zunächst einmal sind nicht alle sozialen Beziehungen dieser rechtlichen Form fähig. Im übrigen wissen wir, daß sich der Vertrag nicht selbst genügt, sondern eine Regelung voraussetzt, die, wie das Vertragsleben selbst, immer ausführlicher wird und sich verkompliziert. Außerdem sind derartig gestiftete Bande immer nur von kurzer Dauer. Der Vertrag ist nur ein reichlich zerbrechlicher Waffenstillstand; er hebt die Feindseligkeiten nur für eine bestimmte Zeit auf. Ohne Zweifel läßt jede Reglementierung, sei sie auch noch so genau, einen Freiraum für alle möglichen Reibungen. Aber es ist weder nötig noch auch nur möglich, daß das soziale Leben ohne Kämpfe verläuft. Die Rolle der Solidarität besteht nicht darin, die Konkurrenz zu unterdrücken, sondern diese zu mäßigen.

Im normalen Zustand ergeben sich diese Regeln im übrigen von selbst aus der Arbeitsteilung; sie sind nur eine Art Verlängerung derselben. Zugestanden, wenn sie nur die Individuen einander zuführt, die sich für einige Augenblicke vereinigen, um persönliche Dienste auszutauschen, dann könnte sie keine Regelwirkung erzeugen. Was sie indessen einander gegenüberstellt, sind Funktionen, d. h. festumrissene Handlungsweisen, die sich unter gegebenen Umständen als identische wiederholen, da sie von den

21 Siehe Erstes Buch, 7. Kap.

allgemeinen und beständigen Bedingungen des sozialen Lebens abhängen. Die Beziehungen, die sich zwischen diesen Funktionen bilden, müssen also notgedrungen den gleichen Grad der Beständigkeit und Regelmäßigkeit erlangen. Es gibt bestimmte Arten, aufeinander zu reagieren, die, weil sie der Natur der Dinge gemäßer sind, sich öfter wiederholen und zu Gewohnheiten werden. Diese Gewohnheiten verwandeln sich, je stärker sie werden, sodann in Verhaltensregeln. Die Vergangenheit legt die Zukunft fest. Anders ausgedrückt: Es gibt eine bestimmte Ausgangsmenge von Rechten und Pflichten, die der Brauch begründet und die schließlich verpflichtend werden. Die Regel erzeugt also nicht den Zustand der gegenseitigen Abhängigkeit, in dem sich die solidarischen Organe befinden, sondern drückt ihn nur auf greifbare und bestimmte Weise in bezug auf eine gegebene Situation aus. Es verhält sich wie beim Nervensystem, das die Evolution des Organismus keineswegs beherrscht, wie man es früher geglaubt hat, sondern von ihm abhängt.[22] Die Nervenstränge sind wahrscheinlich nur die Verbindungslinien, die den Bewegungs- und Erregungswellen gefolgt sind, die zwischen den verschiedenen Organen ausgetauscht wurden. Sie stellen die Kanäle dar, die das Leben sich selbst gegraben hat, indem es immer in derselben Richtung floß, und die Ganglien sind nur die Kreuzungspunkte mehrerer dieser Linien.[23] Weil man diesen Aspekt des Phänomens verkannt hat, haben bestimmte Moralisten die Arbeitsteilung angeklagt, keine wirkliche Solidarität erzeugt zu haben. Sie haben darin nur einzelne Tauschakte gesehen, vergängliche Verbindungen, ohne jede Vergangenheit und Zukunft, innerhalb derer das Individuum sich selbst überlassen bleibt. Sie haben nicht jenen langsamen Vorgang der Festigung, dieses Netz von Verbindungen bemerkt, das sich nach und nach von selbst spinnt und das aus der organischen Solidarität etwas Dauerhaftes macht.

Nun existiert in all den oben beschriebenen Fällen diese Regelung entweder gar nicht, oder sie steht nicht in Einklang mit dem Entwicklungsgrad der Arbeitsteilung. Heute gibt es keine Regeln mehr, die die Zahl der Wirtschaftsunternehmen fixieren, und in keinem Industriezweig ist die Produktion derart geregelt, daß sie

22 Siehe Perrier, *Colonies animales*, S. 746.

23 Spencer, *Die Principien der Biologie*, Stuttgart 1877, II, S. 419.

genau der Höhe des Verbrauchs entspräche. Wir wollen im übrigen aus dieser Tatsache keinen praktischen Schluß ziehen. Wir behaupten nicht, daß eine restriktive Gesetzgebung notwendig wäre; es ist nicht unsere Aufgabe, hier deren Vor- und Nachteile abzuwägen. Sicher indessen ist, daß dieser Mangel an Reglementierung die geordnete Harmonie der Funktionen nicht zuläßt. Zwar beweisen die Ökonomen, daß sich diese Harmonie bei Bedarf von selbst wiederherstellt, dank der Erhöhung oder des Verfalls der Preise, die je nach den Bedürfnissen die Produktion anregen oder verlangsamen. Auf alle Fälle stellt sie sich aber erst nach Gleichgewichtsbrüchen und mehr oder weniger lange andauernden Störungen wieder ein. Diese Störungen sind im weiteren natürlich um so häufiger, je spezialisierter die Funktionen sind. Denn je komplexer eine Organisation ist, um so mehr wird die Notwendigkeit einer ausgedehnten Reglementierung fühlbar.
Die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit verharren bis jetzt im selben Zustand rechtlicher Unbestimmtheit. Der Dienstleistungsvertrag hat in unseren Gesetzbüchern einen recht bescheidenen Platz, besonders wenn man die Vielfalt und die Komplexität der Beziehungen bedenkt, die er zu regeln berufen ist. Im übrigen ist es nicht nötig, auf eine Lücke hinzuweisen, die heute alle Völker fühlen und auszufüllen sich bemühen.[24]
Die Regeln der Methode sind für die Wissenschaft dasselbe wie die Regeln des Rechts und der Sitten für das Verhalten. Jene lenken das Denken des Gelehrten, wie diese das Handeln der Menschen beherrschen. Wenn nun aber jede Wissenschaft ihre Methode hat, dann ist die Ordnung, die sie verwirklicht, eine gänzlich wissenschaftsinterne. Sie koordiniert das Vorgehen der Gelehrten ein und derselben Wissenschaft, aber nicht ihre Beziehungen zur Außenwelt. Es gibt kaum eine Disziplin, die die Bemühungen der verschiedenen Wissenschaften in Hinsicht auf ein gemeinsames Ziel zum Einklang bringen. Das stimmt besonders für die Moral- und Sozialwissenschaften; denn die mathematischen, die physikochemischen und sogar die biologischen Wis-

24 Das wurde 1893 geschrieben. Seitdem hat die Industriegesetzgebung in unserem Recht einen bedeutenderen Platz eingenommen. Das beweist nur, wie groß die Lücke war; im übrigen fehlt noch viel, bis sie geschlossen ist.

senschaften scheinen sich einander nicht so fremd zu sein. Aber der Jurist, der Soziologe, der Anthropologe, der Ökonom, der Statistiker, der Linguist, der Historiker gehen an ihre Forschungen heran, als ob die verschiedenen Tatsachenbereiche, die sie studieren, ebenso viele unabhängige Welten darstellten. In Wirklichkeit aber durchdringen diese sich in allen Teilen. Folglich müßte es sich mit den entsprechenden Wissenschaften ebenso verhalten. Daher kommt die Anarchie, auf die man (im übrigen nicht ohne Übertreibung) in der Wissenschaft im allgemeinen hingewiesen hat, die aber besonders in diesen begrenzten Wissenschaften deutlich ist. Diese bieten in der Tat das Schauspiel eines Aggregats vereinzelter, zusammenhangloser Teile. Wenn sie aber ein Ensemble ohne Einheit bilden, dann nicht, weil sie kein genügendes Gefühl ihrer Ähnlichkeiten besäßen, sondern weil sie nicht organisiert sind.
Diese verschiedenen Beispiele sind also Varietäten ein und derselben Gattung. Wenn in allen diesen Fällen die Arbeitsteilung nicht die Solidarität erzeugt, dann deshalb, weil die Beziehungen der Organe nicht geregelt sind, weil sie in einem Zustand der *Anomie* verharren.

Woher aber kommt dieser Zustand?
Da ein Regelsystem der gefügten Form entspricht, die die Beziehungen mit der Zeit annehmen, die sich spontan zwischen den sozialen Funktionen ausbilden, kann man *a priori* sagen, daß der *Anomie*zustand überall dort unmöglich ist, wo die solidarischen Organe in hinreichendem und genügend langem Kontakt miteinander stehen. Da sie sich berühren, sind sie in jeder Lage leicht über ihre wechselseitigen Bedürfnisse unterrichtet und haben folglich ein lebhaftes und beständiges Gefühl ihrer gegenseitigen Abhängigkeit. Aus dem gleichen Grund vollzieht sich der gegenseitige Austausch leicht; und da er regelmäßig stattfindet, vollzieht er sich auch häufig. Er regelt sich von selbst, und mit der Zeit konsolidiert er sich vollends. Weil die geringsten Reaktionen auf beiden Seiten registriert werden können, tragen schließlich die Regeln, die auf diese Weise entstehen, deren Zeichen, d. h. sie sehen die Gleichgewichtsbedingungen voraus und fixieren sie bis in die Einzelheiten. Wenn aber im Gegenteil dazu irgendein durchlässiges Milieu dazwischen steht, dann können nur Erre-

gungen einer gewissen Intensität von einem Organ zum anderen übertragen werden. Die Beziehungen werden selten und wiederholen sich nicht oft genug, um eine bestimmte Form anzunehmen; jede neuerliche Kontaktaufnahme gibt Anlaß zu neuen Versuchen. Die Verbindungslinien, denen die Bewegungswellen folgen, können sich nicht vertiefen, weil ebendiese Wellen unregelmäßig aufeinander folgen. Wenn es einigen Regeln trotzdem gelingt, sich zu konstituieren, dann sind sie allgemein und vage; denn unter diesen Bedingungen können sich nur die allgemeinsten Umrisse der Phänomene fixieren. Das gleiche gilt, wenn die Berührung der Funktion zwar hinreichend wäre, aber doch gleichzeitig allzu neuen Datums ist oder von zu geringer Dauer war.[25]

Diese Bedingung ist im allgemeinen durch die Natur der Sache realisiert; denn eine Funktion kann sich nur auf zwei oder mehrere Teile eines Organismus verteilen, wenn sie mehr oder weniger nahe beieinander liegen. Wenn im weiteren die Arbeit einmal geteilt ist, neigen sie, da sie sich gegenseitig benötigen, natürlich dazu, den Abstand, der sie trennt, zu vermindern. Deshalb auch sieht man in dem Maß, in dem man die tierische Stufenleiter hinaufsteigt, wie sich die Organe nähern und wie sie sich, wie Spencer sagt, in die zwischen ihnen bestehenden Abstände einfügen. Aber das Zusammentreffen von außerordentlichen Umständen kann zu einem völlig anderen Ergebnis führen.

In den Fällen, die uns beschäftigen, hat sich genau dies zugetragen. Solange der segmentäre Typus stark ausgeprägt ist, gibt es ungefähr genauso viele Wirtschaftsmärkte wie unterschiedliche Segmente; folglich ist jeder von ihnen sehr begrenzt. Da die Erzeuger den Verbrauchern ganz nahe sind, können sie sich leicht über die Bedürfnisse, die befriedigt werden müssen, Rechenschaft geben. Das Gleichgewicht stellt sich entsprechend mühelos ein, und die Erzeugung regelt sich von selbst. In dem Maß aber,

25 Indessen gibt es einen Fall, in dem *Anomie* entstehen kann, obwohl die Funktionen einander genügend nah sind. Das trifft ein, wenn die benötigte Regelung nur um den Preis von Veränderungen bereitgestellt werden kann, die die soziale Struktur nicht mehr verkraften kann. Denn die Plastizität der Gesellschaften ist nicht unendlich. Wenn sie an ihren Grenzen angekommen ist, dann sind selbst notwendige Veränderungen unmöglich.

in dem sich der organisierte Typus entwickelt, zieht die Verschmelzung der verschiedenen Segmente untereinander auch die Verschmelzung der Märkte zu einem einzigen Markt nach sich, der fast die ganze Gesellschaft umfaßt. Er dehnt sich sogar über diese hinaus aus und tendiert dazu, universell zu werden; denn die Grenzen, die die Völker trennen, zerbrechen zugleich mit den Grenzen, die ihre jeweiligen Segmente voneinander getrennt hatten. Daraus folgt, daß jede Industrie für Verbraucher produziert, die über das ganze Land oder sogar über die ganze Welt verstreut sind. Zwischen ihnen besteht demnach kein genügender Kontakt mehr. Der Erzeuger kann den Markt nicht mehr überschauen, nicht einmal gedanklich umfassen. Er kann sich nicht einmal mehr dessen Grenzen vorstellen, da er sozusagen unbegrenzt ist. Damit fehlt der Produktion jeder Zügel und jede Regel. Sie tastet nur mehr blind umher, und im Lauf dieser Versuche wird das Maß unweigerlich bald in diesem und bald in jenem Sinn überschritten. Daher kommen jene Krisen, die die Wirschaftsfunktionen periodisch stören. Die Zunahme der lokalen und begrenzten Krisen (nämlich die Konkurse) ist wahrscheinlich eine Wirkung ebendieser Ursache.

In dem Maß, in dem sich der Markt ausdehnt, erscheint die große Industrie. Sie hat aber die Wirkung, die Beziehung zwischen den Fabrikanten und den Arbeitern zu verändern. Eine größere Ermüdung des Nervensystems und der ansteckende Einfluß der großen Städte erhöhen die Bedürfnisse der Arbeiter. Maschinenarbeit ersetzt die Arbeit des Menschen; die Arbeit in der Fabrik die Arbeit in der Werkstatt. Der Arbeiter wird sozusagen kaserniert und den ganzen Tag über seiner Familie entzogen. Er lebt nicht länger Seite an Seite mit dem, der ihn beschäftigt usw. Diese neuen Bedingungen der Industriewelt verlangen natürlich eine neue Organisation. Da aber diese Umwandlungen mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit vor sich gegangen sind, haben die konfligierenden Interessen noch keine Zeit gehabt, sich auszugleichen.[26]

26 Erinnern wir jedoch daran, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, daß diese Feindschaft nicht zur Gänze der Geschwindigkeit dieser Umwandlung zur Last gelegt werden darf, sondern zum guten Teil der noch zu großen Ungleichheit der äußeren Bedingungen des Kampfes. Auf diesen Faktor hat die Zeit keinen Einfluß.

Daß die Moral- und Sozialwissenschaften in die Lage gekommen sind, von der wir gesprochen haben, erklärt sich schließlich daraus, daß sie die letzten waren, die in den Kreis der positiven Wissenschaften eingetreten sind. Erst seit einem Jahrhundert ist dieser neue Sachbereich den wissenschaftlichen Untersuchungen zugänglich geworden. Die Gelehrten haben sich seiner in ganz unterschiedlichen Richtungen angenommen, je nach ihrem Geschmack. Über diese weite Fläche verstreut, haben sie sich voneinander zu weit entfernt, um all die Bande zu fühlen, die sie vereinen. Aber allein der Tatsache wegen, daß sie ihre Untersuchungen ständig über deren Ausgangspunkt hinaus treiben, werden sie sich schließlich notwendigerweise annähern und folglich ihrer Solidarität bewußt. So bildet sich die Einheit der Wissenschaft von selbst; nicht durch die abstrakte Einheit einer Formel, die im übrigen immer zu eng ist für die Vielfalt der Dinge, die sie umfassen soll, sondern durch die lebendige Einheit eines organischen Ganzen. Damit die Wissenschaft eine Einheit wird, ist es nicht nötig, daß sie zur Gänze im Blickfeld ein und desselben Bewußtseins liegt – was im übrigen unmöglich ist –, es genügt, daß alle, die sie pflegen, fühlen, daß sie am gleichen Werk mitarbeiten.

Das eben Gesagte nimmt einem der schwersten Vorwürfe, den man der Arbeitsteilung gemacht hat, jede Grundlage.
Man hat sie oft beschuldigt, das Individuum herabzuwürdigen, indem sie es zu einer Maschine mache. In der Tat, wenn es nicht weiß, wohin die Verrichtungen zielen, die man von ihm verlangt, wenn es mit ihnen kein Ziel verbindet, kann es sich ihrer nur durch Routine entledigen. Alle Tage wiederholt es dieselben Bewegungen mit einer monotonen Regelmäßigkeit, ohne sich für sie zu interessieren oder sie zu verstehen. Es ist keine lebende Zelle eines lebendigen Organismus mehr, die ständig im Kontakt mit den Nachbarzellen schwingt, die auf diese einwirkt und ihrerseits auf deren Einflüsse antwortet, die sich je nach Bedürfnissen und Umständen ausdehnt, zusammenzieht, sich anpaßt und wandelt. Es ist nur mehr ein träges Rädchen, das eine äußere Kraft in Bewegung setzt, und das sich immer in derselben Richtung und auf dieselbe Weise bewegt. Gleichviel, wie man sich das moralische Ideal vorstellt, bei einer derartigen Erniedrigung der

menschlichen Natur kann man offenkundig nicht gleichgültig bleiben. Wenn die Moral die individuelle Vervollkommnung zum Ziel hat, dann kann sie nicht erlauben, daß man das Individuum auf diese Weise zerstört, und wenn sie die Gesellschaft zum Ziel hat, dann darf sie die eigentliche Quelle des sozialen Lebens nicht zum Versiegen bringen. Denn das Übel bedroht nicht nur die Wirtschaftsfunktionen, sondern alle sozialen Funktionen, gerade auch die gehobenen. »Wenn man auf materiellem Gebiete oft mit Recht den während seines ganzen Lebens ausschließlich mit der Herstellung von Messergriffen oder Stecknadelköpfen beschäftigten Arbeiter beklagt hat, so muß die gesunde Philosophie im Grunde auf intellektuellem Gebiete die ausschließliche und fortgesetzte Beschäftigung eines menschlichen Gehirns mit der Lösung einiger Gleichungen oder der Klassifizierung einiger Insekten vielleicht nicht weniger bedauern lassen. Der moralische Effekt ist im einen wie im anderen Fall leider ein sehr analoger.«[27]

Als Heilmittel hat man manchmal vorgeschlagen, den Arbeitern, neben ihren technischen und Spezialkenntnissen, auch eine allgemeine Bildung zu verschaffen. Aber selbst wenn man annimmt, daß man damit einige der üblen Wirkungen mildern könnte, die man der Arbeitsteilung zuschreibt, so ist das jedenfalls kein Mittel, ihnen vorzubeugen. Die Arbeitsteilung wechselt nicht ihre Natur, weil man ihr eine Allgemeinbildung vorschaltet. Zweifellos wäre es gut, wenn der Arbeiter imstande wäre, sich für die Kunst, für die Literatur usw. zu interessieren; trotzdem bleibt das Übel, daß er den ganzen Tag über wie eine Maschine behandelt wird. Wer sieht außerdem nicht, daß diese beiden Existenzen zu widersprüchlich sind, um sich versöhnen zu können und von ein und demselben Menschen gleichzeitig gelebt zu werden! Wenn man an weite Horizonte, Gesamtansichten, schöne Allgemeinheiten gewöhnt ist, dann läßt man sich nicht mehr ohne Ungeduld in die engen Grenzen einer Sonderaufgabe sperren. Ein derartiges Heilmittel würde die Spezialisierung nur dadurch unschädlich machen, daß es sie unerträglich und damit mehr oder weniger unmöglich macht.

Der Widerspruch löst sich, weil im Gegenteil zu einer verbreite-

27 Comte, *Soziologie*, I, S. 440 f.

ten Ansicht die Arbeitsteilung diese Folgen nicht aufgrund ihrer Natur hat, sondern nur unter ausnahmsweisen und annormalen Umständen. Damit sie sich entwickeln kann, ohne auf das menschliche Bewußtsein einen derart verheerenden Einfluß zu haben, ist es nicht nötig, diesen mit ihrer Zurücknahme zu mildern; sie muß nur sie selbst sein, und dazu genügt es, daß sie durch keinen Außeneinfluß denaturiert wird. Denn normalerweise verlangt die Ausführung einer jeden speziellen Funktion, daß sich das Individuum nicht völlig in ihr einschließt, sondern in ständigem Kontakt mit den Nachbarfunktionen bleibt, sich deren Bedürfnissen und der dort sich vollziehenden Veränderung bewußt wird usw. Die Arbeitsteilung setzt voraus, daß der Arbeiter, statt sich ausschließlich mit seiner Aufgabe zu beschäftigen, seine Mitarbeiter nicht aus den Augen verliert, auf sie einwirkt und von ihnen beeinflußt wird. Er ist also keine Maschine, die Bewegungen ausführt, deren Richtung sie nicht kennt, sondern er weiß, daß sie irgendwohin tendieren, auf ein Ziel hin, das er mehr oder weniger deutlich begreift. Er fühlt, daß er zu etwas dient. Dazu ist es nicht nötig, daß er weite Teile des sozialen Horizonts übersieht, es genügt, daß er ihn hinreichend weit überblickt, um zu begreifen, daß seine Handlungen ein Ziel haben, das nicht in ihnen selbst liegt. Wie speziell und wie einförmig seine Tätigkeit auch sein mag, sie ist deshalb immer noch die Tätigkeit eines intelligenten Wesens, denn sie hat einen Sinn, und er weiß um diesen. Die Ökonomen hätten diesen Wesenszug der Arbeitsteilung nicht im dunklen gelassen und sie folglich nicht jenem unverdienten Vorwurf ausgesetzt, wenn sie in ihr mehr gesehen hätten als ein Hilfsmittel zur Erhöhung der Rendite sozialer Kräfte, wenn sie bemerkt hätten, daß sie vor allem eine Quelle der Solidarität ist.

2. Kapitel

Die erzwungene Arbeitsteilung

I

Indessen genügt es nicht, daß es Regeln gibt; denn manchmal sind die Regeln selbst die Ursache des Übels. Das ist der Fall bei den Klassenkämpfen. Die Institution von Klassen oder von Kasten stellt eine Organisation der Arbeitsteilung dar, und zwar eine streng geregelte Organisation. Aber gerade sie ist oft eine Quelle der Mißhelligkeiten. Da die niedrigen Klassen nicht oder nicht mehr mit der Rolle zufrieden sind, die ihnen durch Brauchtum oder Gesetz zugefallen ist, streben sie nach Funktionen, die ihnen untersagt sind, und versuchen die zu enteignen, die sie ausüben. Daher die inneren Kämpfe, die aus der Art entstehen, wie die Arbeit verteilt ist.

Ähnliches kann man im Organismus nicht beobachten. Zweifellos führen in Augenblicken der Krise die verschiedenen Gewebe Krieg gegeneinander, und die einen ernähren sich auf Kosten der anderen. Aber niemals versucht eine Zelle oder ein Organ eine andere Rolle zu übernehmen als die ihm zukommende. Der Grund dafür ist, daß jedes anatomische Element sein Ziel mechanisch anstrebt. Sein Bau, sein Platz im Organismus bestimmen seine Berufung; seine Aufgabe ist eine Folge seiner Natur. Es kann sich ihrer schlecht entledigen, aber es kann nicht die Aufgabe eines anderen übernehmen, außer dieses überläßt sie ihm, wie es in seltenen Substitutionsfällen vorkommt, die wir besprochen haben. In der Gesellschaft ist das aber nicht der Fall. Hier ist die Kontingenz größer. Es besteht ein größerer Abstand zwischen den Erbanlagen des Individuums und der sozialen Funktion, die es erfüllen wird. Die ersten ziehen die zweiten nicht mit einer ebenso unvermittelten Notwendigkeit nach sich. Dieser Raum, der Versuchen und Überlegungen offensteht, erlaubt auch einer Vielfalt von Ursachen, die individuelle Natur aus ihrer normalen Richtung zu reißen und einen pathologischen Zustand

hervorzurufen. Weil diese Organisation geschmeidiger ist, ist sie auch empfindlicher und Veränderungen leichter unterworfen. Zweifellos sind wir von Geburt aus nicht für einen ganz bestimmten Beruf vorgesehen; aber wir haben Neigungen und Fähigkeiten, die unsere Wahl begrenzen. Wird ihnen nicht Rechnung getragen, so werden sie durch unsere täglichen Beschäftigungen ständig verletzt; wir leiden und suchen ein Mittel, um unsere Leiden zu beenden. Nun gibt es aber kein anderes, als die bestehende Ordnung zu ändern und eine neue herzustellen. Damit die Arbeitsteilung die Solidarität erzeugt, genügt es also nicht, daß jeder seine Aufgabe hat, es muß auch jene sein, die ihm liegt.

Nun ist aber diese Bedingung bei dem Beispiel, das wir geprüft haben, nicht erfüllt. Wenn die Institution von Klassen und Kasten manchmal zu schmerzhaften Reibungen führt, statt Solidarität zu erzeugen, dann in der Tat deshalb, weil die Verteilung der sozialen Funktionen, auf der sie beruht, der Verteilung der natürlichen Talente nicht oder nicht mehr entspricht. Denn was man auch dazu sagen mag[1], es liegt nicht allein am Nachahmungstrieb, daß die niedrigen Klassen schließlich das Leben der höheren Klassen anstreben. Denn tatsächlich kann die Nachahmung für sich allein nichts erklären, denn sie setzt ja etwas anderes als sich selbst voraus. Sie ist nur unter Wesen möglich, die sich schon ähnlich sind, und dies nur in dem Maß, in dem sie sich ähnlich sind. Sie entsteht nicht zwischen verschiedenen Gattungen und Varietäten. Für die moralische wie für die physische Übertragung gilt dasselbe: Sie gedeiht nur auf vorbereitetem Boden. Damit die Bedürfnisse sich über die Klassen hinweg ausdehnen, müssen die Unterschiede, die diese Klassen ursprünglich getrennt haben, verschwunden oder vermindert sein. Infolge von Veränderungen, die in der Gesellschaft entstanden sind, müssen die einen für Funktionen fähig geworden sein, denen sie zuerst nicht gewachsen waren, während die anderen ihre ursprüngliche Überlegenheit verloren haben. Als die Plebejer den Patriziern die Ehre der religiösen und administrativen Funktionen streitig machten, taten sie dies nicht einfach zu deren Nachahmung, sondern weil sie intelligenter, reicher, zahlreicher geworden waren und sich infol-

1 Tarde, *Lois de l'imitation.*

gedessen ihr Geschmack und ihr Ehrgeiz geändert hatten. Als Folge dieser Veränderungen wurde in einem ganzen Bereich der Gesellschaft das abgestimmte Verhältnis zwischen den Fähigkeiten der Individuen und der Art der ihnen zugewiesenen Tätigkeit gestört. Nur der mehr oder weniger gewaltsame und der mehr oder weniger direkte Zwang bindet sie noch an ihre Funktionen. Folglich ist nur mehr eine unvollkommene und gestörte Solidarität möglich.

Dieses Ergebnis ist also keine notwendige Folge der Arbeitsteilung. Es entsteht nur unter besonderen Umständen, d.h. als Wirkung äußerer Zwänge. Ganz anders verhält es sich, wenn sie dank rein innerer Spontaneität entsteht, wenn nichts die Initiative der Individuen stört. Unter dieser Bedingung muß sich in der Tat die Harmonie zwischen den individuellen Naturen und den sozialen Funktionen zwangsläufig herstellen, zum mindesten im Durchschnitt der Fälle. Denn wenn nichts die Konkurrenten, die sich um die Aufgaben streiten, behindert oder unberechtigt begünstigt, dann ist es unvermeidlich, daß allein jene, die für jede Beschäftigungsart am geeignetsten sind, sie auch erhalten. Die einzige Ursache, die dann die Art bestimmt, wie sich die Arbeit teilt, ist die Vielgestaltigkeit der Fähigkeiten. Die Verteilung der Arbeit ergibt sich somit aus der Sachnotwendigkeit dieser differenten Fähigkeiten, denn es gibt keinen Grund, daß sie sich anders vollzieht. So realisiert sich die Harmonie zwischen der Konstitution eines jeden Individuums und seinem Rang von selbst. Man wird sagen, daß das nicht immer genügt, um die Menschen zufriedenzustellen, da es Menschen gibt, deren Wünsche ihre Fähigkeiten übersteigen. Das ist wahr; aber das sind Ausnahmen und, so könnte man sagen, krankhafte Fälle. Normalerweise hat der Mensch das Glück, seine Natur zu erfüllen; seine Bedürfnisse stehen in angemessener Beziehung zu seinen Mitteln. Auch im Organismus verlangt jedes Organ nur jene Zuteilung, die seiner Bedeutung entspricht.

Die erzwungene Arbeitsteilung ist also der zweite krankhafte Typus, den wir kennenlernen. Man darf sich aber über den Sinn des Wortes nicht täuschen. Nicht jede Art von Reglementierung kommt einem Zwang gleich, da die Teilung der Arbeit, wie wir sahen, im Gegenteil nicht ohne Regelung auskommen kann. Selbst wenn sich also die Funktionen nach vorherbestimmten

Regeln teilen, so ist die Teilung nicht notwendigerweise die Folge eines Zwanges. Das trifft sogar für die Institution der Kasten zu, sofern sie im Wesen der Gesellschaft gründet. In der Tat ist diese Institution nicht immer und überall willkürlich. Wenn sie in einer Gesellschaft regelmäßig und ohne Widerstand funktioniert, dann drückt sie vielmehr wenigstens im großen und ganzen die unabänderliche Art aus, in der die beruflichen Fähigkeiten verteilt werden. Deshalb widmet sich jedes Organ seiner Aufgabe in spontaner Weise, obgleich diese Aufgaben in gewissem Maß durch das Gesetz erfüllt werden. Der Zwang beginnt erst, wenn die Reglementierung nicht der wahren Natur der Dinge entspricht und in der Folge, da sie keine Basis mehr in den Sitten hat, nur mehr mit Gewalt aufrechterhalten werden kann.

Umgekehrt kann man also sagen, daß die Arbeitsteilung die Solidarität nur erzeugt, wenn sie spontan ist, und in dem Maß, in dem sie spontan ist. Aber unter Spontaneität darf man nicht einfach die Abwesenheit jeder ausdrücklichen und formalen Gewalt verstehen, sondern das Nichtvorhandensein all dessen, was, selbst indirekt, die freie Entwicklung der sozialen Kraft behindern könnte, die jeder in sich trägt. Sie setzt nicht nur voraus, daß die Individuen nicht gewaltsam in bestimmte Funktionen gezwungen werden, sondern auch, daß überhaupt kein Hindernis, welcher Natur auch immer, sie daran hindert, innerhalb der sozialen Ordnung den Platz einzunehmen, der ihren Fähigkeiten entspricht. Mit einem Wort: Die Arbeit teilt sich nur dann spontan, wenn die Gesellschaft so beschaffen ist, daß die sozialen Ungleichheiten die natürlichen Ungleichheiten genau ausdrükken. Dazu ist es notwendig und hinreichend, daß die letzteren durch keine äußere Ursache verstärkt oder vermindert werden. Die vollkommene Spontaneität ist also nur eine Folge und eine andere Form dieser andersgearteten Tatsache: der absoluten Gleichheit bezüglich der äußeren Bedingungen des Kampfes. Sie besteht nicht in einem Zustand der Anarchie, der den Menschen erlauben würde, nach Gutdünken alle ihre guten und schlechten Neigungen zu befriedigen, sondern in einer ausgewogenen Organisation, innerhalb derer jeder soziale Wert durch keinen ihm äußerlichen Einfluß über- oder unterschätzt, sondern seinem gerechten Preis nach eingestuft wird. Man könnte einwerfen, daß es selbst unter diesen Bedingungen noch immer Kämpfe geben

wird, und folglich Sieger und Besiegte, und daß die letzteren niemals, außer unter Zwang, ihre Niederlage hinnehmen werden. Aber dieser Zwang ähnelt dem hier gemeinten nicht und hat mit ihm nur den Namen gemeinsam: Was den eigentlichen Zwang kennzeichnet, ist, daß jeder Kampf unmöglich wird, daß es einem gar nicht gestattet ist zu kämpfen.

Zwar findet man diese vollkommene Spontaneität nirgends realisiert. Es gibt keine Gesellschaft, wo sie ohne Beimischung vorkäme. Auch die Institution der Kasten entspricht der natürlichen Verteilung der Fähigkeiten nur angenähert und im großen und ganzen recht summarisch. Die Vererbung wirkt in der Tat niemals mit einer derartigen Genauigkeit, daß selbst da, wo sie die günstigsten Einflußbedingungen vorfindet, die Kinder ihren Eltern gleichkämen. Immer gibt es Ausnahmen von der Regel und folglich Fälle, in denen das Individuum nicht mit den Funktionen harmoniert, die ihm zugewiesen sind. Diese Mißstände werden um so zahlreicher, je mehr sich die Gesellschaft entwickelt, bis zu dem Tag, an dem die zu eng gewordenen Verhältnisse zerbrechen. Wenn das Kastensystem rechtlich verschwunden ist, überlebt es zunächst in den Sitten dank der Zähigkeit bestimmter Vorurteile, denen zufolge ganz unabhängig von ihren Verdiensten die einen bevorzugt, die anderen benachteiligt werden. Selbst wenn endlich keinerlei Spuren seiner Vergangenheit übriggeblieben sind, genügt die vererbte Übertragung des Reichtums, um die äußeren Bedingungen, unter denen gekämpft werden muß, sehr ungleich zu gestalten; denn diese Vererbung bietet einigen Vorteile, die nicht notwendigerweise ihrem persönlichen Wert entsprechen. Selbst heute und bei den kultiviertesten Völkern gibt es Karrieren, die den vom Glück Benachteiligten völlig versperrt oder doch nur schwer erreichbar sind. Es könnte also scheinen, als ob man kein Recht habe, einen Charakterzug als normal anzusehen, den die Arbeitsteilung niemals in reiner Form zeigt, würde man nicht andrerseits bemerken, daß diese Ungleichheiten um so mehr dazu neigen, sich völlig einzuebnen, je höher man in der sozialen Stufenleiter steigt und je mehr der segmentäre Typ hinter dem organisierten zurücktritt.

In der Tat ist der ständige Niedergang der Kasten von dem Augenblick an, da die Arbeitsteilung Platz gegriffen hat, ein Gesetz der Geschichte. Denn da sie an die politisch-familiale Organisa-

tion gebunden sind, verschwinden sie auch notwendigerweise mit dieser Organisation. Die Vorurteile, zu denen sie Anlaß gegeben haben und die sie hinterlassen, überleben sie nicht unbegrenzt, sondern verlöschen nach und nach. Die öffentlichen Ämter stehen in steigendem Maße jedermann ohne Vermögensvorbedingungen offen. Schließlich ist auch jene letzte Ungleichheit, die daraus entsteht, daß es von Geburt aus Reiche und Arme gibt, wenn nicht völlig verschwunden, so doch wesentlich gemildert. Die Gesellschaft bemüht sich, sie so weit wie möglich zu verringern, indem sie mit verschiedenen Mitteln jene unterstützt, die sich in einer zu benachteiligten Lage befinden, und ihnen hilft, aus dieser herauszukommen. Damit bezeugt sie, daß sie sich verpflichtet fühlt, für alle Verdienste freien Platz zu schaffen, und daß sie eine Benachteiligung, die nicht persönlich verschuldet ist, als ungerecht betrachtet. Noch deutlicher zeigt diese Tendenz sich in dem heute so verbreiteten Glauben, daß die Gleichheit unter den Bürgern immer größer werde und daß genau dies gerecht sei. Ein so allgemeines Gefühl kann keine reine Illusion sein, sondern muß, wenn auch auf konfuse Weise, einen Teil der Wirklichkeit ausdrücken. Da andrerseits die Fortschritte der Arbeitsteilung im Gegenteil dazu eine ständig wachsende Ungleichheit implizieren, kann die Gleichheit, deren Notwendigkeit das öffentliche Bewußtsein solcherart bestätigt, nur jene sein, von der wir gesprochen haben, nämlich die Gleichheit der äußeren Bedingungen des Kampfes.

Im übrigen kann man die Notwendigkeit dieser Nivellierung leicht verstehen. Wir haben in der Tat gesehen, daß jede äußere Ungleichheit die organische Solidarität gefährdet. Dieses Ergebnis schadet niedrigen Gesellschaften, in denen die Solidarität vor allem durch die Gemeinschaft der Glaubensüberzeugungen und der Gefühle gesichert ist, nicht. Wie überspannt auch die Bande sein mögen, die aus der Arbeitsteilung resultieren, da nicht sie es sind, die das Individuum am stärksten an die Gesellschaft binden, ist dadurch der soziale Zusammenhalt nicht gefährdet. Das Unbehagen, das aus gegenläufigen Aspirationen resultiert, genügt nicht, um diejenigen, die darunter leiden, gegen die soziale Ordnung aufzubringen, die die Schuld an diesem Zustand trägt, denn sie halten an ihr fest, nicht weil sie in ihr das Betätigungsfeld für die Entwicklung ihrer Berufstätigkeit finden, sondern

weil sie in ihren Augen eine Vielfalt von gelebten Überzeugungen und von Praktiken zusammenfaßt. Sie halten an ihr fest, weil ihr ganzes inneres Leben an sie gebunden ist, weil alle ihre Überzeugungen sie voraussetzen, weil sie als Basis der moralischen und religiösen Ordnung als heilig erscheint. Private und ihrer Natur nach zeitlich begrenzte Empfindlichkeiten wiegen zu leicht, um Bewußtseinszustände zu erschüttern, die aus derartigen Ursprüngen eine außergewöhnliche Kraft beziehen. Da im übrigen das Berufsleben wenig entwickelt ist, tauchen diese Empfindlichkeiten nur selten auf. Aus all diesen Gründen werden sie nur schwach empfunden. Man gewöhnt sich also ohne Schwierigkeiten an diesen Zustand und findet diese Ungleichheiten nicht nur erträglich, sondern sogar natürlich.

Das Gegenteil ereignet sich, wenn die organische Solidarität vorherrschend wird. Denn dann trifft alles, was sie lockert, den Lebensnerv des sozialen Bandes. Da zum einen in diesem Fall die spezialisierten Tätigkeiten beinahe kontinuierlich vollzogen werden, können sie nicht gegenläufig wirken, ohne daß daraus beständig Schwierigkeiten entstehen. Da zum anderen das Kollektivbewußtsein sich abschwächt, können die Reibungen, die auf diese Weise entstehen, auch nicht mehr vollständig neutralisiert werden. Die gemeinsamen Gefühle haben nicht mehr die gleiche Kraft, um das Individuum weiterhin an die Gruppe zu binden; subversive Tendenzen, die kein entsprechendes Gegengewicht mehr finden, treten leichter zu Tage. Indem die soziale Organisation immer mehr ihren transzendenten Charakter verliert, der sie über die menschlichen Interessen stellte, hat sie gerade zu dem Zeitpunkt nicht mehr die gleiche Widerstandskraft, zu dem sie immer mehr angegriffen wird. Als ein gänzlich menschliches Werk kann sie sich menschlichen Ansprüchen gegenüber nicht mehr so gut erwehren. Gerade dann, wenn die Flut stärker wird, wird der sie zurückhaltende Damm erschüttert, und als um so gefährlicher erweist sie sich. Darum ist es in den organisierten Gesellschaften unbedingt nötig, daß die Arbeitsteilung sich immer mehr jenem oben definierten Ideal der Spontaneität nähert. Wenn sie sich bemühen (und sie müssen dies tun), die äußeren Ungleichheiten so weit wie möglich zu mildern, so nicht nur, weil dies eine schöne Aufgabe ist, sondern weil ihre eigentliche Existenz von diesem Problem abhängt. Sie können sich nur erhalten,

wenn alle sie bildenden Teile solidarisch sind, und die Solidarität ist nur unter dieser Bedingung möglich. Man kann also voraussehen, daß dieses Werk der Gerechtigkeit in dem Maß immer vollständiger wird, in dem der organisierte Typ sich entwickelt. Die Fortschritte, die bisher in dieser Richtung gemacht wurden, mögen bedeutend sein, aber sie vermitteln wahrscheinlich nur eine schwache Vorstellung von jenen, die zukünftig noch gemacht werden.

II

Die Gleichheit in den äußeren Bedingungen des Lebenskampfes ist nicht nur nötig, um jedes Individuum an seine Funktion zu binden, sondern auch dafür, diese Funktionen miteinander zu verknüpfen.

Die vertraglichen Beziehungen entwickeln sich notwendigerweise mit der Arbeitsteilung, da diese ohne den Tausch nicht möglich ist, dessen rechtliche Form der Vertrag ist. Anders ausgedrückt: Eine der bedeutendsten Spielarten der organischen Solidarität ist das, was man die Vertragssolidarität nennen könnte. Zweifellos ist es falsch zu glauben, daß alle sozialen Beziehungen sich auf den Vertrag zurückführen lassen, um so mehr als der Vertrag noch etwas anderes als sich selbst voraussetzt. Indessen gibt es besondere Bande, die ihren Ursprung im Willen der Individuen haben. Es gibt einen *Konsensus* besonderer Art, der sich in den Verträgen ausdrückt und der in den höheren Gesellschaftsgattungen einen wichtigen Faktor des allgemeinen *Konsensus* darstellt. Es ist also nötig, daß in diesen Gesellschaften die Vertragssolidarität, so weit wie möglich, vor jeder möglichen Störung geschützt wird. Denn wenn sie auch in weniger fortgeschrittenen Gesellschaften aus den oben benannten Gründen ohne großen Schaden unbeständig sein kann, so kann man sie doch dort, wo sie eine der hervorragenden Formen der sozialen Solidarität ist, nicht bedrohen, ohne daß damit zugleich die Einheit des sozialen Körpers bedroht wird. Die aus Verträgen resultierenden Konflikte gewinnen je mehr an Gewicht, desto bedeutsamer seinerseits der Vertrag im allgemeinen Leben wird. Während es durch-

aus primitive Gesellschaften gibt, die nicht einmal eingreifen, um jene Konflikte zu lösen[2], so wird hingegen das Vertragsrecht der zivilisierten Völker ständig voluminöser; und es hat keinen anderen Zweck, als den regelmäßigen Lauf der Funktionen, die auf diese Weise in Beziehung treten, zu sichern.

Um aber dieses Ergebnis zu erreichen, genügt es nicht, daß die öffentliche Autorität darüber wacht, daß die Vertragspflichten eingehalten werden; dies muß darüber hinaus, wenigstens im großen Durchschnitt der Fälle, spontan geschehen. Wenn die Verträge nur unter Gewalt oder aus Furcht vor der Gewalt gehalten werden, wäre die Vertragssolidarität auf einzigartige Weise prekär. Eine rein äußerliche Ordnung würde die Reibungen nur schlecht verbergen; sie wären zu allgemein, um ständig gezügelt werden zu können. Aber, so sagt man, damit man diese Gefahr nicht zu befürchten braucht, würde es genügen, wenn man den Verträgen freiwillig zustimmt. Das ist wahr; aber die Schwierigkeit ist damit nicht gelöst, denn was macht die freie Zustimmung aus? Die verbale oder schriftliche Zustimmung ist dafür noch kein genügender Beweis. Man könnte nur gezwungenermaßen zustimmen. Also darf es keinen Zwang geben; aber wo beginnt der Zwang? Er besteht doch nicht nur aus der direkten Anwendung von Gewalt; denn die indirekte Gewalt unterdrückt die Freiheit genauso. Wenn die Verpflichtung, die ich jemandem unter Todesdrohung entrissen habe, moralisch und rechtlich nichtig ist, wie könnte sie gültig sein, wenn ich, um sie zu erhalten, eine Lage ausgenützt hätte, die ich zwar nicht herbeigeführt habe, die den anderen aber zwingt, mir nachzugeben oder zu sterben?

In einer gegebenen Gesellschaft hat jedes Tauschobjekt zu jeder Zeit einen bestimmten Wert, den man seinen sozialen Wert nennen könnte. Er stellt die Menge der nützlichen Arbeit dar, die er enthält. Darunter darf man nicht die gesamte Arbeit verstehen, die er vielleicht gekostet hat, sondern jenen Teil der Energie, die nötig war, um nützliche soziale Wirkungen zu erzielen, d. h. soziale Wirkungen, die normalen Bedürfnissen entsprechen. Obwohl eine derartige Größe nicht mathematisch berechnet werden

2 Siehe Strabon, S. 702. Im Pentateuch gibt es auch noch keine Regelung des Vertrags.

kann, ist sie nicht weniger reell. Man kann die wesentlichsten Bedingungen sogar leicht beobachten, in Abhängigkeit von denen sie variiert, nämlich vor allem die Summe der zur Herstellung eines Gegenstands benötigten Anstrengung, die Intensität der mit seiner Hilfe befriedigten Bedürfnisse und schließlich der Grad der dadurch verschafften Befriedigung. In der Tat kreist der mittlere Wert um diesen Punkt. Von diesem weicht er nur unter dem Einfluß anormaler Phänomene ab, und in diesem Fall empfindet das öffentliche Bewußtsein diese Abweichung im allgemeinen mehr oder weniger lebhaft. Die Öffentlichkeit findet jeden Tausch ungerecht, in dem der Preis des Gegenstandes nicht der Mühe entspricht, die er gekostet hat, und der Dienste, die er leistet.

Nach dieser Definition können wir sagen, daß dem Vertrag nur dann voll zugestimmt wird, wenn die ausgetauschten Dienste einen äquivalenten sozialen Wert haben. Unter diesen Bedingungen erhält in der Tat jeder die von ihm erwünschten Dinge und gibt die dafür gelieferten Dinge für den Preis, den jedes von beiden wert ist. Dieses Gleichgewicht der Willensakte, das der Vertrag festlegt und sanktioniert, stellt sich ein und erhält sich aus sich selbst, weil es nur eine Folge und eine andere Form des Gleichgewichts der Dinge selbst ist. Es ist wirklich spontan. Natürlich wünschen wir manchmal, für das, was wir hergeben, mehr zu erhalten, als es wert ist. Unsere Wünsche sind ohne Grenzen und mäßigen sich folglich nur, weil sie sich wechselseitig begrenzen. Aber dieser Zwang, der uns hindert, unsere ganz ungeregelten Wünsche ohne Maß zu befriedigen, darf nicht mit dem Zwang verwechselt werden, der uns die Mittel entzieht, die gerechte Entlohnung unserer Arbeit zu erhalten. Den ersten gibt es für den gesunden Menschen nicht. Der zweite allein verdient diesen Namen; er allein verfälscht die Zustimmung. Nun existiert er aber in dem erwähnten Fall nicht. Wenn im Gegenteil dazu sich die ausgetauschten Werte nicht ausbalancieren, dann haben sie sich nur deshalb nicht ausgleichen können, weil eine äußere Macht in die Waagschale geworfen worden ist. Auf der einen oder auf der anderen Seite war also eine Rechtsverletzung begangen worden. Die Willensakte konnten nur dadurch in Einklang gebracht werden, daß einer von ihnen einem direkten oder indirekten Druck ausgesetzt war, und genau dieser Druck stellt

einen Gewaltakt dar. Mit einem Wort: Damit die verpflichtende Kraft des Vertrags vollständig sei, genügt es nicht, daß er Gegenstand einer ausdrücklichen Zustimmung gewesen ist; er muß auch gerecht sein. Und er ist nicht allein dadurch gerecht, daß ihm verbal zugestimmt wurde. Ein bloß subjektiver Zustand kann allein nicht jene bindende Kraft erzeugen, die Konventionen eigen ist. Damit der Vertrag diesen verpflichtenden Charakter besitzen kann, muß diese Zustimmung ihrerseits auf einer objektiven Basis beruhen.

Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, daß diese Gleichwertigkeit zur Vertragsregel wird, ist die, daß die Kontrahenten gleichen äußeren Bedingungen unterworfen sind. Da tatsächlich die Bewertung der Dinge nicht *a priori* vorgenommen werden kann, sondern sich aus dem Austausch selbst entwickelt, dürfen die tauschenden Individuen bei der Beurteilung dessen, was ihre Arbeit wert ist, keine andere Macht haben als jene, die sie aus ihrem sozialen Verdienst beziehen. Auf diese Weise entsprechen die Werte der Dinge in der Tat genau den Diensten, die sie leisten, und den Mühen, die sie kosten. Denn jeder andere Faktor, der sie verändern könnte, ist hypothetisch ausgeschlossen. Zweifellos versetzt ihr ungleicher Verdienst die Menschen immerzu in ungleiche Situationen in der Gesellschaft; aber diese Ungleichheiten sind nur scheinbar äußerlich, denn sie übertragen nur innere Ungleichheiten nach außen. Sie haben also keinen anderen Einfluß auf die Bestimmung der Werte, als für diese eine parallel zur Hierarchie der sozialen Funktionen verlaufende Abstufung zu erstellen. Aber das gilt nicht mehr, wenn einige zusätzliche Energie aus einer anderen Quelle gewinnen. Denn diese hat notwendigerweise eine Verlagerung des Gleichgewichts zur Folge, und es ist klar, daß diese Verschiebung unabhängig vom sozialen Wert der Dinge ist. Jede Überbewertung hat ihre Rückwirkung auf die Art und Weise, wie die Verträge geschlossen werden. Gründet sie nicht in der Person der Individuen oder an ihren sozialen Diensten, dann verfälscht sie die moralischen Bedingungen des Tausches. Wenn eine Klasse der Gesellschaft, um leben zu können, gezwungen ist, ihre Dienste zu jedem Preis zu verkaufen, während die andere, dank ihrer Hilfsmittel, die nicht notwendigerweise auf irgendeiner sozialen Höherwertigkeit beruhen, dies nicht nötig hat, dann zwingt sie der ersteren unge-

rechterweise ihr Gesetz auf. Anders gesagt: Es kann keine Individuen geben, die von Geburt an reich oder arm sind, ohne daß es ungerechte Verträge gibt. Das gilt um so mehr dann, wenn der soziale Rang selbst erblich ist und das Recht alle möglichen Arten von Ungleichheit sanktioniert.

Allerdings werden diese Ungerechtigkeiten nicht sehr stark empfunden, solange die Vertragsbeziehungen wenig entwickelt sind und das Kollektivbewußtsein stark ist. Da Verträge unter diesen Umständen selten sind, treten sie weniger auf, und vor allem neutralisieren die Kollektivüberzeugungen ihre Wirkungen. Die Gesellschaft leidet nicht unter ihnen, weil sie ihretwegen keiner Gefahr ausgesetzt ist. In dem Maß aber, in dem sich die Arbeit weiter teilt und der soziale Glaube schwächer wird, werden diese Ungerechtigkeiten unerträglicher, weil die Umstände, die zu ihrer Entstehung führen, häufiger werden, und weil die Gefühle, die sie erwecken, nicht mehr im gleichen Umfang durch Gegengefühle gemäßigt werden können. Das bezeugt die Geschichte des Vertragsrechts, das immer stärker dazu neigt, den Konventionen, bei deren Abschluß sich die Kontrahenten in einer zu ungleichen Situation befunden haben, jeden Wert zu entziehen.

Ursprünglich war jeder Vertrag, der formgemäß geschlossen wurde, auch verpflichtend, unabhängig davon, wie man ihn auch erreicht haben mochte. Die Zustimmung ist nicht einmal der Hauptfaktor. Die Einigkeit der Willensmeinungen genügt nicht, um sie zu binden, und die sich ausbildenden Bande sind nicht das direkte Ergebnis dieser Einigkeit. Damit ein Vertrag existiert, ist es notwendig und hinreichend, daß bestimmte Zeremonien erfüllt, bestimmte Worte gesprochen werden. Die Natur der Verpflichtung wird demnach nicht durch den Willen der Parteien bestimmt, sondern durch die angewendeten Formeln.[3] Der Konsensualvertrag erscheint erst relativ spät.[4] Das ist ein erster Fort-

3 Siehe auch den Vertrag *verbis, litteris et re* im römischen Recht. Siehe Esmein, *Études sur les contrats dans le très ancien droit français*, Paris 1883.

4 Ulpianus betrachtet die Konsensualkontrakte als dem *juris gentium* zugehörig (vgl. Buch 7 pr. und § I, *De pact.*, II, 14). Nun ist das *ius gentium* bestimmt erst nach dem Zivilrecht entstanden. Vgl. Voigt, *Das ius naturale aequm et bonum und das ius gentium der Römer*, Leipzig 1858, II.

schritt auf dem Weg zur Gerechtigkeit. Aber noch lange konnte die Zustimmung, die genügte, um den Pakt gültig zu machen, sehr unvollkommen, d. h. mit Gewalt oder List erschlichen sein. Erst ziemlich spät gewährte der römische Prätor den Opfern von List und Gewalt die Klage *de dolo* oder die Klage *quod metus causa*.[5] Gewalt existierte dem Gesetz nach nur, wenn mit Tod oder Folter gedroht worden war.[6] Unser Recht läßt sich über diesen Punkt schon genauer aus. Zugleich wurde eine Vertragsverletzung, sobald sie gerichtlich festgestellt worden war, als eine der Ursachen zugelassen, in deren Gefolge Verträge in bestimmten Fällen für ungültig erklärt werden konnten.[7] Liegt nicht hier im übrigen der Grund, warum sich alle zivilisierten Völker weigern, den Wuchervertrag anzuerkennen? Er setzt nämlich voraus, daß einer der Kontraktanden der Gnade des anderen mehr als vollständig ausgeliefert war. Schließlich verurteilt die allgemeine Moral jede Art von erpresserischen Verträgen noch strenger, bei denen eine der Parteien von der anderen ausgebeutet wird, weil sie die schwächere ist und den gerechten Preis für ihre Mühe nicht erhält. Das öffentliche Bewußtsein verlangt bezüglich der ausgetauschten Dienste immer dringender eine genaue Gegenseitigkeit, und indem es den Absprachen, die diese Grundbedingung einer jeden Gerechtigkeit nicht erfüllen, nur eine sehr verminderte Verpflichtung beimißt, erweist es sich jenen gegenüber, die derartige Verträge verletzen, als sehr viel nachsichtiger als das Gesetz.

Den Ökonomen gebührt das Verdienst, als erste auf den spontanen Charakter des sozialen Lebens aufmerksam gemacht zu haben, gezeigt zu haben, daß Zwang es nur von seiner natürlichen Richtung ablenkt und daß es normalerweise nicht aus äußerlichen und aufgezwungenen Eingriffen resultiert, sondern aus ei-

5 Die Klage *quod metus causa*, die vor der Klage *de dolo* entstanden ist, ist älter als die Diktatur des Sulla. Man verlegt sie in das Jahr 674.

6 Siehe Drittes Buch, § I und Siebtes Buch, § I.

7 Diokletian entschied, daß ein Vertrag für nichtig erklärt werden könnte, wenn der Preis unter der Hälfte des wirklichen Wertes lag. Unser Recht erlaubt die Annullierung eines Vertrags wegen Sachschädigung nur beim Verkauf von Immobilien.

ner freien inneren Entfaltung. Damit haben sie der Wissenschaft von der Moral einen bedeutenden Dienst erwiesen; nur haben sie sich über das Wesen dieser Freiheit getäuscht. Da sie in ihr ein konstitutives Attribut des Menschen gesehen und sie logisch aus dem Konzept des Individuums an sich abgeleitet haben, erschien sie ihnen gänzlich als ein Naturzustand, zu dessen Bestimmung man von jedem Einfluß der Gesellschaft absehen konnte. Ihrer Meinung nach hat das soziale Handeln dem nichts hinzuzufügen. Alles, was es machen kann und soll, ist, den äußeren Verlauf des Naturzustands derart zu regeln, daß die konkurrierenden Freiheiten einander nicht schaden. Wenn es sich aber nicht streng innerhalb dieser Grenzen bewegt, dann greift es widerrechtlich in den legitimen Bereich des einzelnen ein und mindert diesen.
Indessen ist es nicht nur falsch, daß jede Reglementierung das Ergebnis des Zwanges ist, hinzu kommt noch, daß die Freiheit ihrerseits das Ergebnis einer Regelung ist. Die Freiheit steht dem sozialen Handeln nicht etwa antagonistisch gegenüber, sondern ist dessen Resultat. Sie ist nicht nur keine dem Naturzustand innewohnende Eigenschaft, sondern im Gegenteil eine Errungenschaft der Gesellschaft gegenüber der Natur. Natürlich gleichen sich die Menschen bezüglich ihrer physischen Kraft nicht; sie stehen äußeren Bedingungen gegenüber, die ungleich vorteilhaft sind. Das Familienleben seinerseits, mit der Vererblichkeit der Güter und den daraus fließenden Ungleichheiten, ist von allen Formen des sozialen Lebens dasjenige, das am innigsten von natürlichen Ursachen abhängt, und wir haben gesehen, daß alle diese Ungleichheiten die eigentliche Verneinung der Freiheit darstellen. Was schließlich und endlich die Freiheit ausmacht, ist die Unterordnung der äußeren Kräfte unter die sozialen Kräfte; denn nur unter dieser Bedingung können sich diese frei entwickeln. Nun ist aber diese Unterordnung sehr wohl die Umkehrung der natürlichen Ordnung.[8] Sie kann also nur allmählich und in dem

8 Damit wollen wir wohlverstanden nicht sagen, daß die Gesellschaft außerhalb der Natur steht, wenn man darunter die Gesamtheit der Phänomene versteht, die dem Kausalgesetz unterliegen. Unter Naturordnung verstehen wir einzig jene Ordnung, die in dem Zustand entstehen würde, den wir den Naturzustand nennen, d. h. unter dem ausschließlichen Einfluß von physischen und organisch-psychischen Ursachen.

Maß erreicht werden, in dem sich der Mensch über die Dinge erhebt, um sie zu beherrschen und sie ihres zufälligen, absurden und amoralischen Charakters zu entkleiden, d. h. in dem Maß, in dem er ein soziales Wesen wird. Denn er kann sich der Natur nur dadurch entziehen, daß er sich eine andere Welt erzeugt, von der aus er sie beherrscht: diese Welt ist die Gesellschaft.[9]

Die Aufgabe der am weitesten fortgeschrittenen Gesellschaften ist also, so könnte man sagen, Gerechtigkeit herbeizuführen. Daß sie die Notwendigkeit fühlen, sich in diesem Sinn zu orientieren, das haben wir schon gezeigt und das beweist uns die tägliche Erfahrung. So wie das Ideal der niedrigen Gesellschaften darin bestand, ein gemeinsames Leben so intensiv wie möglich zu erzeugen und zu erhalten, in das das Individuum eintauchen konnte, so ist es unser Ideal, unsere sozialen Beziehungen immer gleicher zu gestalten, um allen sozial nützlichen Kräften deren freie Entfaltung zu sichern. Wenn man indessen bedenkt, daß sich die Menschen jahrhundertelang mit einer weit unvollkommeneren Gerechtigkeit zufriedengegeben haben, so fragt man sich, ob diese Aspirationen nicht vielleicht unvernünftiger Ungeduld zugeschrieben werden müssen, ob sie nicht eher eine Abweichung vom Normalzustand darstellen als die Vorwegnahme eines zukünftigen Normalzustandes, ob, mit einem Wort, das Heilmittel gegen das Übel, das sich in diesen Aspirationen zeigt, darin besteht, diese zu befriedigen oder zu bekämpfen. Die Thesen, die wir in den letzten Büchern bewiesen haben, haben uns erlaubt, diese bedrängende Frage genau zu beantworten. Es gibt keine besser begründeten Bedürfnisse als diese Neigungen, denn sie bilden eine notwendige Folge der strukturellen Veränderungen der Gesellschaften. Weil der segmentäre Typus verschwindet und der organisierte Typus sich entwickelt, weil die organische Solidarität nach und nach an die Stelle der mechanischen tritt, ist es unabdingbar, daß sich die äußeren Bedingungen nivellieren. Die Harmonie der Funktionen und folglich die gesellschaftliche Existenz sind nur zu diesem Preis zu haben. So wie die alten Völker vor allem den gemeinsamen Glauben brauchten, um zu leben, so

9 Siehe Zweites Buch, 5. Kap. – Hier sieht man einmal mehr, daß der freie Vertrag sich nicht selbst genügt, da er nur dank einer sehr komplexen sozialen Organisation möglich ist.

brauchen wir Gerechtigkeit, und man kann sicher sein, daß dieses Bedürfnis immer anspruchsvoller wird, wenn, wie vorauszusehen ist, die Bedingungen, die die soziale Evolution beherrschen, weiterhin die gleichen bleiben.

3. Kapitel

Eine weitere anormale Form

Die Beschreibung einer letzten anormalen Form steht noch aus. In einem kaufmännischen, industriellen oder anderen Unternehmen kommt es oft vor, daß die Funktionen derart verteilt sind, daß sie dem Individuum nicht genügend Raum zum Handeln bieten. Daß dabei ein bedauerlicher und offensichtlicher Kräfteverlust eintritt, ist klar, aber wir brauchen uns nicht mit der wirtschaftlichen Seite des Phänomens zu befassen. Was uns interessieren muß, ist ein anderes Faktum, das diese Verschwendung immer begleitet, nämlich die mehr oder weniger große Fehlkoordination dieser Funktionen. In der Tat weiß man, daß in einer Verwaltung, in der ein Angestellter nicht genügend beschäftigt ist, die Bewegungen schlecht zusammenpassen, die Operationen nicht aufeinander abgestimmt sind, mit einem Wort, sich die Solidarität lockert, Zusammenhanglosigkeit und Unordnung auftauchen. Am Hof des oströmischen Kaiserreichs waren die Funktionen bis ins Unendliche spezialisiert, und trotzdem war das Ergebnis eine wahre Anarchie. Das also sind Fälle, in denen die zu weit getriebene Arbeitsteilung eine sehr unvollkommene Integration erzeugt. Woher kommt das? Man wäre versucht zu antworten, daß ein Regelorgan, eine Leitung fehlt. Diese Erklärung ist freilich wenig befriedigend, denn sehr oft ist dieser krankhafte Zustand das Werk der führenden Macht selbst. Damit das Übel verschwindet, genügt es also nicht, daß es eine Regelfunktion gibt, vielmehr muß sie auf eine bestimmte Weise ausgeübt werden. Wir wissen recht gut, wie dies geschehen muß. Die erste Sorge eines klugen und geübten Führers muß sein, alle überflüssigen Verrichtungen zu beseitigen, die Arbeit so zu verteilen, daß jeder genügend beschäftigt ist, und folglich die funktionale Tätigkeit eines jeden Arbeiters zu erhöhen. Dann wird sich die Ordnung spontan wieder einstellen, während zugleich die Arbeit wirtschaftlicher geordnet wird. Wie ist das möglich? Auf den ersten Blick ist das schwer zu sehen. Denn wenn jeder Funktionär eine ganz bestimmte Aufgabe betreut, wenn er sich

ihrer genau entledigt, dann wird er notwendigerweise benachbarte Funktionäre benötigen und gar nicht umhin können, sich mit ihnen solidarisch zu fühlen. Was liegt also daran, ob diese Aufgabe klein oder groß ist, wenn sie nur spezialisiert ist? Was liegt daran, ob sie seine Zeit und seine Kräfte verbraucht oder nicht?

Es liegt im Gegenteil sehr viel daran. Denn in der Tat hängt die Solidarität auf sehr allgemeine Weise sehr eng von der funktionalen Tätigkeit der spezialisierten Parteien ab. Beide variieren in direkter Abhängigkeit zueinander. Wo also die Funktionen lustlos erfüllt werden, können sie noch so spezialisiert sein; sie passen dann nur schlecht zusammen und fühlen ihre gegenseitige Abhängigkeit nur unvollständig. Einige Beispiele werden diese Tatsache sichtbar machen. »Verstopfung der Atemwege verursacht bei einem Menschen unverzüglich Unterbrechung des Durchschritts des Blutes durch die Haargefäße, worauf Congestionen und Stillstand des Herzens folgen. Grosse Störungen im ganzen Körper treten in wenigen Sekunden auf und in einer bis zwei Minuten stehen sämmtliche Funktionen still.«[1] Das ganze Leben hängt also sehr nachhaltig von der Atmung ab. Ein Frosch dagegen kann seine Atmung lange einstellen, ohne daß eine Unordnung eintritt, weil ihm entweder die Hautatmung genügt oder weil ihm, ohne Zufuhr von Atemluft, der in seinem Gewebe gespeicherte Sauerstoff genügt. Hier besteht also eine große Unabhängigkeit und folglich eine nur unvollkommene Solidarität zwischen den Atmungsfunktionen des Frosches und den anderen Funktionen des Organismus, denn diese letzteren können ohne Unterstützung der anderen auskommen. Das liegt daran, daß die Gewebe des Frosches eine geringere funktionale Tätigkeit ausüben als die Gewebe des Menschen, und sie daher weniger nötig haben, den Sauerstoff zu erneuern und sich des Verbrennungsprodukts der Kohlensäure zu entledigen. Ebenso muß sich ein Säugetier sehr regelmäßig ernähren; sein Atemrhythmus bleibt im Normalzustand fast immer derselbe; seine Ruheperioden sind niemals sehr lang. Mit anderen Worten: Seine Atemfunktionen, seine Ernährungsfunktionen, seine Beziehungsfunktionen sind ständig aufeinander angewiesen und für den ganzen Organismus

1 Spencer, *Die Principien der Biologie*, II, S. 400.

derart unabdingbar, daß keine Funktion ohne Gefahr für die andere und für das allgemeine Leben aussetzen kann. Die Schlange dagegen braucht nur in großen Abständen Nahrung; die Perioden ihrer Tätigkeit und Ruhe liegen weit auseinander; ihre zu bestimmten Augenblicken sehr deutliche Atmung ist manchmal fast Null, d. h. ihre Funktionen sind nicht eng verbunden; sie können sich ohne Schaden voneinander isolieren. Der Grund dafür ist, daß ihre funktionale Tätigkeit geringer ist als die der Säugetiere. Der Verbrauch der Gewebe ist geringer; sie brauchen weniger Sauerstoff. Da der Verbrauch weniger groß ist, ist Ersatz von Sauerstoff ebenso weniger oft notwendig, wie die zur Verfolgung und zum Ergreifen der Beute benötigten Bewegungen. Spencer hat im übrigen darauf hingewiesen, daß man in der unorganischen Natur Beispiele desselben Phänomens findet. »Man beobachte z. B. eine complicierte Maschine, deren Theile nicht genau in einander gepasst oder so abgenutzt sind, dass sie bereits etwas locker wurden, in dem Moment, wo sie still zu stehen beginnt. Man wird, unmittelbar bevor sie zur Ruhe gelangt, gewisse Unregelmässigkeiten der Bewegung wahrnehmen: einige ihrer Theile, welche zuerst still stehen, werden durch die fortdauernde Bewegung der übrigen Theile abermals etwas in Bewegung gesetzt und werden dann ihrerseits wieder die Ursache erneuerter Bewegung bei anderen Theilen, welche inzwischen sich zu bewegen aufgehört hatten. Mit anderen Worten: so lange die mit einander verbundenen rhythmischen Veränderungen der Maschine rasch ablaufen, sind die Wirkungen und Rückwirkungen auf einander regelmässig: alle Bewegungen sind wohl integrirt; sobald aber die Geschwindigkeit abnimmt, treten Unregelmässigkeiten auf: die Bewegungen werden einigermaassen disintegriert.«[2]
Jedes Anwachsen der funktionalen Tätigkeit bewirkt deshalb ein Anwachsen der Solidarität, weil die Funktionen eines Organismus nur aktiver werden können, wenn sie auch stetiger werden. Betrachten wir eine solche Funktion genauer: Da sie nichts ohne die Hilfe der anderen vermag, kann sie nur dann mehr erzeugen, wenn auch die anderen mehr erzeugen; aber deren Ertrag kann nicht steigen, wenn sich der Ertrag der erstgenannten nicht sei-

2 *Op. cit.*, S. 401.

nerseits in Reaktionen ebenhierauf nochmals steigert. Jedes Anwachsen der Tätigkeit einer Funktion impliziert, indem es einen entsprechenden Zuwachs in den solidarischen Funktionen voraussetzt, seinerseits einen neuerlichen Zuwachs seiner selbst. Das ist nur möglich, wenn diese Funktion stetiger wird. Natürlich setzen sich diese wechselseitigen Rückwirkungen nicht unendlich fort, vielmehr kommt der Augenblick, in dem sich ein neues Gleichgewicht einstellt. Arbeiten die Muskeln und die Nerven mehr, brauchen sie eine reichere Nahrung, die ihnen der Magen unter der Bedingung seines aktiveren Funktionierens liefert; dazu braucht er aber mehr verarbeitbare Nahrung, und diese Nahrung kann er nur durch einen neueren Verbrauch von nervöser und muskulärer Energie erhalten. Eine größere industrielle Produktion erfordert die Festlegung eines größeren Kapitals in Form von Maschinen; aber dieses Kapital verlangt seinerseits zu seiner Unterhaltung und zur Ersetzung seiner Verluste, d.h. um seinen Beschaffungspreis zu bezahlen, eine erhöhte industrielle Produktion. Wenn die Bewegung, die alle Teile einer Maschine in Schwung hält, sehr rasch ist, verläuft sie ununterbrochen, weil sie ohne Unterlaß von einem zum anderen übergeht. Die Teile reißen sich sozusagen gegenseitig mit. Wenn überdies nicht nur eine isolierte Funktion, sondern alle auf einmal aktiver werden, so nimmt die Kontinuität einer jeden einzelnen Funktion noch weiter zu.

Folglich werden sie solidarischer. Und in der Tat, da sie stetiger sind, stehen sie in fortgesetzteren Beziehungen und bedürfen einander in beständigerer Weise. Entsprechend empfinden sie ihre Abhängigkeit stärker. Im Bereich der großen Industrie ist der Unternehmer von den Arbeitern abhängiger, wenn diese einträchtig zu handeln wissen; denn indem die Streiks die Produktion aufhalten, hindern sie das Kapital daran, sich zu erhalten. Aber auch der Arbeiter seinerseits tut sich deshalb immer schwerer damit, die Arbeit einzustellen, weil seine Bedürfnisse mit ihr gestiegen sind. Ist im Gegenteil dazu die Tätigkeit geringer, dann entfalten auch die Bedürfnisse nur zeitweise ihre Wirkung, und ebenso steht es mit den Beziehungen, die die Funktionen verbinden. Sie empfinden ihre Solidarität nur gelegentlich, weshalb sie sich auch immer mehr lockert.

Wenn also die gelieferte Arbeit nicht nur unbedeutend ist, son-

dern darüber hinaus ganz unzureichend, dann ist die Solidarität natürlich nicht nur weniger vollkommen, sondern versagt mehr oder weniger gänzlich. Dies genau geschieht in den Unternehmen, in denen die Aufgaben derart geteilt sind, daß die Tätigkeit eines jeden Mitarbeiters unter das Niveau sinkt, die sie normalerweise haben müßte. Die verschiedenen Funktionen sind entsprechend viel zu unzusammenhängend, als daß sie sich genau aufeinander einspielen und im Gleichschritt verlaufen könnten. Daraus resultiert ihre unübersehbare Zusammenhanglosigkeit.

Aber es müssen schon außergewöhnliche Zustände herrschen, damit die Arbeitsteilung sich auf diese Weise organisiert. Normalerweise entwickelt sie sich nicht, ohne daß die funktionale Tätigkeit nicht gleichzeitig und in demselben Maß anwächst. Denn die gleichen Ursachen, die uns zwingen, uns stärker zu spezialisieren, zwingen uns tatsächlich auch, mehr zu arbeiten. Wenn die Zahl der Konkurrenten innerhalb einer Gesellschaft steigt, dann steigt sie auch innerhalb jedes einzelnen Berufs. Der Kampf wird heftiger, und folglich muß man größere Anstrengungen auf sich nehmen, um ihn zu bestehen. Außerdem neigt die Arbeitsteilung von selbst dazu, die Funktionen aktiver und stetiger zu gestalten. Die Ökonomen haben die Gründe für dieses Phänomen schon seit langem benannt; hier sind die wichtigsten: 1. Wenn die Arbeiten nicht geteilt sind, muß man seine Beschäftigung ständig unterbrechen und von einer zur anderen wechseln. Die Arbeitsteilung erspart all diese verlorene Zeit; nach einem Wort von Karl Marx schließt sie gewissermaßen die Poren des Arbeitstags. 2. Die funktionale Tätigkeit vergrößert sich mit der Geschicklichkeit und dem Talent des Arbeiters, die die Arbeitsteilung hervorbringt; man verschwendet weniger Zeit mit Verzögerungen und Versuchen.

Der amerikanische Soziologe Carey hat das deutlich ausgedrückt: »In den Bewegungen des isolierten Ansiedlers kann keine Beständigkeit stattfinden. In seinem Unterhalt abhängig von seinen Appropriationskräften und gezwungen, über ausgedehnte Flächen zu wandern, kommt er nicht selten in Gefahr, aus Mangel an Nahrung zu Grunde zu gehen. Selbst bei gutem Erfolg ist er genöthigt, häufig von seinem Suchen abzulassen und sich mit der Bewerkstelligung des Ortswechsels zu beschäftigen, der erforderlich ist, um seine Nahrung, seine elende Wohnung und sich

selbst zusammen zu bringen. Ist ihm dies gelungen, so muß er wieder Koch und Schneider, Maurer und Zimmermann werden. Da er kein künstliches Licht besitzt, sind seine Nächte ganz nutzlos, während seine Kraft, die Tage produktiv zu verwenden, von den Zufällen der Witterung abhängt.
Mit der Zeit entdeckt er endlich einen Nachbar[3] und nun entsteht ein gegenseitiger Austausch; allein da sie verschiedene Theile der Insel bewohnen, sehen sie sich gezwungen, sich in derselben Weise zu nähern, wie die Steine, mit welchen sie ihr Getreide zermalmen... Außerdem entstehen, wenn sie zusammenkommen, Streitigkeiten über die Bedingungen des Handels, wegen der Unregelmässigkeit in der Lieferung der verschiedenen Lebensbedürfnisse, die sie abgeben wollen. Der Fischer war glücklich gewesen und hat viele Fische gefangen; allein der Zufall hat den Jäger instand gesetzt, sich einen Vorrath von Fischen zu verschaffen und er braucht jetzt nur Früchte, die der Fischer nicht hat. Die Verschiedenheit ist, wie wir bereits wissen, eine unerläßliche Bedingung der Association und hier setzt der Mangel an Verschiedenheit der Association eine Schranke, die schwer zu übersteigen ist.
Mit der Zeit wachsen aber Reichthum und Bevölkerung und mit diesem Zuwachs entsteht eine Vermehrung der Bewegung in den Gemeinwesen, der Ehegatte tauscht jetzt Dienste mit seinem Weibe aus, die Eltern mit den Kindern, und die Kinder untereinander; der Eine verschafft Fische, der Andere Fleisch, ein Dritter Getreide, während ein Vierter die Wolle in Tuch und Fünfter die Felle in Schuhe verwandelt. Die Bewegung wird jetzt anhaltender und mit dieser Zunahme der Bewegung entsteht eine stete Zunahme der Herrschaft des Menschen über die Natur.«[4]
Im übrigen kann man feststellen, daß die Arbeit um so stetiger wird, je mehr sie sich teilt. Die Tiere, die Wilden arbeiten auf die eigenwilligste Weise, wenn sie gezwungen sind, irgendein augenblickliches Bedürfnis zu befriedigen. In den reinen Bauern- und Hirtengesellschaften ruht die Arbeit während der schlechten Jah-

3 Natürlich ist das nur eine Art und Weise, die Dinge darzustellen. Historisch ist das nicht so abgelaufen. Der Mensch hat nicht eines schönen Tages entdeckt, daß er einen Nachbarn hat.

4 Carey, *Grundlagen der Sozialwissenschaft*, München 1863, I, S. 255-257.

reszeit fast ganz. In Rom war sie durch eine Vielfalt von Festen und Tagen unterbrochen, an denen man zur Vermeidung eines Unglücks nicht arbeiten durfte.[5] Im Mittelalter hatten sich die Ruhetage noch vervielfacht.[6] Je weiter man indessen in der Geschichte vorwärtsgeht, desto mehr wird die Arbeit zu einer stetigen Beschäftigung, zu einer Gewohnheit, und sobald diese Gewohnheit genügend gefestigt ist, sogar zu einem Bedürfnis. Aber sie hätte sich nicht festigen und das entsprechende Bedürfnis hätte nicht entstehen können, wenn die Arbeit auch weiterhin nur unregelmäßig und unter zeitweiligen Unterbrechungen vollzogen worden wäre.

Wir müssen also einen weiteren Grund anerkennen, in dessen Gefolge aus der Arbeitsteilung eine Quelle des sozialen Zusammenhalts wird. Sie macht die Individuen nicht nur solidarisch, wie wir es bisher gesagt haben, weil sie die Tätigkeit eines jeden einzelnen begrenzt, sondern mehr noch, weil sie sie steigert. Sie verstärkt die Einheit des Organismus allein schon dadurch, daß sie das Leben verstärkt; im Normalzustand wenigstens erzeugt sie keine dieser Wirkungen ohne die andere.

5 Siehe Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III, S. 545 ff.
6 Siehe Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, I, S. 474 f.

Schlußfolgerung

I

Jetzt können wir das praktische Problem, das wir uns am Anfang dieser Arbeit gestellt haben, lösen.

Wenn es eine Verhaltensregel gibt, deren Moralcharakter unbestreitbar ist, dann ist es die Regel, die uns befiehlt, in uns die Wesenszüge des Kollektivtyps zu realisieren. Deren Strenge erreicht bei den niedrigen Völkern ihr Maximum. Hier ist die erste Pflicht, aller Welt zu gleichen, nichts Persönliches aufzuweisen, weder im Glauben noch im Handeln. In den fortgeschritteneren Gesellschaften sind die verlangten Ähnlichkeiten weniger zahlreich. Trotzdem gibt es noch solche Forderungen nach Ähnlichkeit, wir haben es gesehen, deren Nichterfüllung uns in den Stand moralischer Verfehlung versetzt. Zweifellos gibt es weniger verschiedene Kategorien des Verbrechens, aber heute wie früher wird der Verbrecher deshalb zum Objekt der Mißbilligung, weil er uns nicht gleicht. In einem geringeren Grad weisen auch die einfach unmoralischen und verbotenen Handlungen ebensolche, wenn auch weniger tiefe, gleichwohl immer noch schwerwiegende Unähnlichkeiten auf. Gibt im übrigen nicht gerade auch die allgemeine Moral, wenn auch in einer etwas anderen Sprache, dieser Regel Ausdruck, wenn sie vom Menschen verlangt, Mensch im vollen Sinn des Wortes zu sein, d.h. alle Ideen und alle Gefühle zu haben, die ein menschliches Bewußtsein ausmachen? Nimmt man die Formel wörtlich, dann wäre der Mensch, den sie uns vorschreibt, zweifellos der Mensch im allgemeinen und nicht der Mensch dieser oder jener sozialen Gattung. Aber in Wirklichkeit ist dieses menschliche Bewußtsein, das wir vollständig in uns realisieren sollen, nichts anderes als das Kollektivbewußtsein der Gruppe, der wir angehören. Denn woraus soll es sich auch zusammensetzen, wenn nicht aus den Ideen und den Gefühlen, denen wir am meisten verbunden sind? Wo sollen wir die charakteristischen Züge unseres Modells suchen, wenn nicht in uns und in unserer Umgebung? Wenn wir glauben, daß dieses Kollektivideal das Ideal der ganzen Menschheit ist, dann nur,

weil es abstrakt und allgemein genug geworden ist, um scheinbar ohne Unterschied allen Menschen akzeptabel zu sein. Nun macht sich aber tatsächlich jedes Volk, je nach seinem jeweiligen Temperament, von diesem sogenannten menschlichen Typus seinen gesonderten Begriff. Jeder stellt ihn sich nach seinem Bild vor. Sogar dem Moralisten, der glaubt, sich kraft seines Denkens dem Einfluß der ihn umgebenden Ideen entziehen zu können, wird dies nicht gelingen; denn auch er ist ganz von ihnen durchdrungen, und was er auch macht, immer wieder findet er sie in seinen Deduktionen. Darum hat jede Nation ihre eigene, dem jeweiligen Nationalcharakter entsprechende Schule der Moralphilosophie. Andrerseits haben wir gezeigt, daß diese Regel dazu dienen könnte, jede Erschütterung des gemeinsamen Bewußtseins und damit der sozialen Solidarität zu vermeiden, und daß sie diese Rolle nur unter der Bedingung erfüllen kann, daß sie einen moralischen Charakter besitzt. Es ist unmöglich, daß die Verletzung der grundlegendsten Kollektivgefühle geduldet würde, ohne daß die Gesellschaft desintegrierte. Vielmehr muß sie mit Hilfe jener besonders energischen Reaktion bekämpft werden, die den moralischen Regeln eigen ist.

Nun hat aber die gegenläufige Regel, die uns befiehlt, uns zu spezialisieren, genau die gleiche Funktion. Auch sie ist für den Zusammenhalt der Gesellschaften nötig, zum mindesten von einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung an. Zweifellos unterscheidet sich die Solidarität, die sie sichert, von der vorhergehenden. Aber auch wenn sie anders geartet ist, so ist sie doch nicht weniger unerläßlich. Die höheren Gesellschaften können sich nur im Gleichgewicht halten, wenn bei ihnen die Arbeit geteilt ist; die wechselseitige Anziehung des Ähnlichen genügt immer weniger, um diese Wirkung zu erzielen. Wenn also die erstgenannte Regel einen solchen Moralcharakter benötigt, damit sie ihre Rolle erfüllen kann, so gilt dies für die zweite ebenso. Beide entsprechen demselben sozialen Bedürfnis und befriedigen es nur auf verschiedene Weise, weil die Existenzbedingungen der jeweiligen Gesellschaften unterschiedliche sind. Wir können also, ohne über den Ursprung der Ethik spekulieren zu müssen, den moralischen Wert der einen aus dem der anderen herleiten. Wenn es zwischen ihnen in bestimmter Hinsicht auch einen echten Antagonismus gibt, so dienen sie doch keinen verschiedenen Zwecken; sie füh-

ren im Gegenteil zum selben Ziel, wenn auch auf entgegengesetzten Wegen. Es ist also weder nötig, ein für allemal zwischen ihnen zu wählen, noch die eine im Namen der anderen zu verurteilen; man muß nur jeder von ihnen zu jedem Augenblick der Geschichte den Platz einräumen, der ihr zukommt.

Vielleicht können wir noch weiter verallgemeinern.

Die Notwendigkeiten unseres Untersuchungsgegenstandes haben uns in der Tat gezwungen, die Moralregeln zu klassifizieren und dazu deren Hauptgattungen Revue passieren zu lassen. Damit sind wir jetzt besser imstande als zu Beginn, zu sehen, oder zum mindesten zu vermuten, was ihnen allen nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich gemeinsam ist, und was uns seinerseits dazu dienen kann, sie zu definieren. Wir haben sie in zwei Gruppen aufgeteilt: die Regeln mit diffusen beziehungsweise organisierten Repressivsanktionen und die Regeln mit Restitutivsanktionen. Wir haben gesehen, daß jene die Bedingung jener Solidarität *sui generis* ausdrücken, die aus Ähnlichkeiten resultiert, und haben ihr die Bezeichnung mechanisch gegeben; diese dagegen die Bedingungen der negativen[1] und der organischen Solidarität. Wir können also verallgemeinert sagen, daß das Kennzeichen der Moralregeln darin besteht, die fundamentalen Bedingungen der sozialen Solidarität auszudrücken. Recht und Moral sind die Gesamtheit der Bande, die uns untereinander und mit der Gesellschaft verbinden, die aus einer Masse von Individuen ein kohärentes Aggregat werden lassen. Moralisch ist, könnte man sagen, alles, was Quelle der Solidarität ist, alles, was den Menschen zwingt, mit dem anderen zu rechnen, seine Bewegungen durch etwas anderes zu regulieren als durch die Triebe seines Egoismus, und die Moralität ist um so fester, je zahlreicher und stärker diese Bande sind. Hiermit sieht man, wie ungenau es ist, Moralität durch die Freiheit zu definieren, wie man es oft getan hat; sie besteht viel eher aus einem Zustand der Abhängigkeit. Sie dient keineswegs dazu, den Menschen zu emanzipieren, ihn aus dem ihn umgebenden Milieu loszulösen, sondern hat im Gegenteil die wesentliche Aufgabe, aus ihm einen integrierten Teil eines Ganzen zu machen und ihm folglich etwas von der Freiheit seiner Bewegungen zu nehmen. Zwar begegnet man manchmal Men-

1 Siehe Erstes Buch, 3. Kap., § II.

schen, die nicht ohne Adel sind und die gleichwohl die Idee dieser Abhängigkeit unerträglich finden. Aber sie haben eben jene Quellen nicht bemerkt, aus denen ihre eigene Moralität fließt, weil diese Quellen zu tief sind. Das Bewußtsein ist ein schlechter Richter dessen, was sich in der Tiefe einer Person zuträgt, weil es bis dorthin nicht vordringen kann.

Die Gesellschaft steht also nicht außerhalb der Moral, wie man oft geglaubt hat, oder habe auf sie nur weitläufige Rückwirkungen. Sie ist im Gegenteil deren notwendige Bedingung. Sie besteht nicht aus einer einfachen Aneinanderreihung von Individuen, die mit ihrem Eintritt in die Gesellschaft eine eigenständige Moral mitbringen; vielmehr ist der Mensch nur insofern ein moralisches Wesen, als er in der Gesellschaft lebt, da die Moralität darin besteht, mit einer Gruppe solidarisch zu sein, und sich wie diese Solidarität verändert. Bringt man jedes soziale Leben zum Stillstand, so endet damit zugleich auch alles moralische Leben, da es keinen Gegenstand mehr hat, an den es sich halten könnte. Der Naturzustand der Philosophen des 18. Jahrhunderts ist, wenn nicht unmoralisch, dann zum mindesten *amoralisch*. Das hat selbst Rousseau erkannt. Auch deshalb greifen wir nicht auf die Formel zurück, der zufolge die Moral eine Funktion des sozialen Interesses sei. Zweifellos kann die Gesellschaft nicht existieren, wenn ihre Teile nicht solidarisch sind; aber die Solidarität ist nur eine ihrer Existenzbedingungen. Es gibt noch andere, die nicht weniger nötig sind und die keinen moralischen Charakter besitzen. Darüber hinaus kann es vorkommen, daß es in diesem Netz der Bindungen, die die Moral ausmachen, solche gibt, die aus sich selbst heraus nicht nützlich sind oder aber eine Kraft besitzen, die nicht mit dem Grad ihrer Nützlichkeit in Beziehung steht. Die Idee der Nützlichkeit ist also kein wesentliches Element unserer Definition.

Was die sogenannte individuelle Moral betrifft (wenn man darunter die Summe der Pflichten versteht, denen gegenüber der Mensch sowohl Subjekt als auch Objekt ist, die ihn nur an sich selbst binden und die folglich auch dann noch wirksam wären, wenn er ganz allein wäre), so ist das ein abstrakter Begriff, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht. Man begegnet der Moral in all ihren Ausprägungen nur im Gesellschaftszustand; sie hat immer in bezug auf soziale Bedingungen variiert. Man verläßt also

die Wirklichkeit und begibt sich in das Reich ungewisser Hypothesen und unbeweisbarer Einbildung, wenn man sich fragt, was sie hätte werden können, wenn die Gesellschaften nicht existierten. Die Pflichten des Individuums sich selbst gegenüber sind in Wirklichkeit Pflichten gegenüber der Gesellschaft. Sie entsprechen bestimmten Kollektivgefühlen, die es nicht mehr verletzen darf, gleichviel, ob der Verletzte und der Verletzer ein und dieselbe Person sind oder zwei verschiedene Wesen. Heute existiert zum Beispiel im gesunden Bewußtsein eines jeden einzelnen das sehr lebhafte Gefühl des Respekts für die menschliche Würde, der gegenüber wir dazu angehalten sind, unser Verhalten uns selbst gegenüber ebenso konform zu gestalten wie unser Verhalten anderen gegenüber, und darin genau liegt das Wesen der sogenannten individuellen Moral. Jede Handlung, die dagegen verstößt, wird getadelt, selbst wenn der Beleidigte und der Beleidiger ein und dieselbe Person sind. Das ist der Grund, warum wir, nach der Kantschen Formel, die menschliche Persönlichkeit überall respektieren müssen, wo man sie antrifft, d. h. bei uns wie bei unseresgleichen. Denn das auf sie bezogene Gefühl ist in beiden Fällen in gleicher Weise verletzt.

Nun zeigt die Arbeitsteilung nicht nur den Wesenszug, mit dessen Hilfe wir die Moralität definieren, sondern sie neigt mehr und mehr dazu, zur wesentlichen Bedingung der sozialen Solidarität zu werden. In dem Maß, in dem die Evolution fortschreitet, lockern sich die Bande, die das Individuum an die Familie, an die Heimat, an die überkommenen Traditionen und an das kollektive Brauchtum der Gruppe binden. Der Mensch wird beweglicher, wechselt leichter sein Milieu, verläßt die Seinen, um anderswo ein autonomeres Leben zu führen, und entfaltet immer mehr eigene Ideen und eigene Gefühle. Zweifellos verschwindet damit jedes gemeinsame Bewußtsein nicht völlig; es wird wenigstens immer noch jener Kult der Person, der individuellen Würde bleiben, von dem wir eben gesprochen haben und der heute das einzige wichtige Bindeglied so vieler Geister ist. Aber wie wenig ist das, wenn man an die wachsende Ausdehnung des sozialen Lebens denkt und in dessen Gefolge an die Ausdehnung des individuellen Bewußtseins! Da es um so umfangreicher wird, je reicher die Intelligenz und je vielgestaltiger die Tätigkeit werden, müssen, damit die Moralität konstant bleibt, d. h. damit das In-

dividuum mit der gleichen Kraft wie früher an die Gruppe gebunden bleibt, diese Bande, die es an die Gruppe binden, stärker und zahlreicher werden. Wenn sich aber nur jene bilden, die aus der Ähnlichkeit resultieren, so wäre das Zurückweichen des segmentären Typus von einem regelmäßigen Niedergang der Moralität begleitet. Der Mensch wäre nicht mehr genügend zurückgehalten. Er würde um sich und über sich nicht mehr jenen heilsamen Druck der Gesellschaft spüren, der seinen Egoismus mäßigt und aus ihm ein moralisches Wesen macht. Eben hierin besteht der moralische Wert der Arbeitsteilung. Durch sie wird sich der Mensch seiner Abhängigkeit gegenüber der Gesellschaft bewußt; ihr entstammen die Kräfte, die ihn zurückweisen und in Schranken halten. Mit einem Wort: Dadurch, daß die Arbeitsteilung zur Hauptquelle der sozialen Solidarität wird, wird sie gleichzeitig zur Basis der moralischen Ordnung.

Man kann also wörtlich sagen, daß in den höheren Gesellschaften die Pflicht nicht darin besteht, unsere Tätigkeit oberflächlich auszudehnen, sondern sie zu konzentrieren und zu spezialisieren. Wir müssen unsere Horizonte begrenzen, eine bestimmte Aufgabe wählen und ihr uns ganz hingeben, statt aus unserem Wesen eine Art vollkommenes Kunstwerk zu machen, das seinen ganzen Wert aus sich selbst bezieht und nicht aus den Diensten, die es leistet. Schließlich muß diese Spezialisierung um so weiter getrieben werden, je höher die Gesellschaft ist, ohne daß es möglich wäre, ihr eine andere Grenze anzuweisen.[2] Natürlich müssen wir

2 Es kann noch eine andere Grenze geben, von der wir nicht zu reden brauchen, denn sie berührt eher die individuelle Hygiene. Man könnte wegen unserer organisch-psychischen Konstitution behaupten, daß die Arbeitsteilung eine bestimmte Grenze nicht überschreiten kann, ohne daß es zu Unordnungen kommt. Ohne diese Frage näher zu diskutieren, wollen wir nur feststellen, daß die extreme Spezialisierung, zu der die biologischen Funktionen gelangt sind, diese Hypothese nicht zu bestätigen scheint. Ist denn nicht, was die Ordnung der psychischen und sozialen Funktionen betrifft, im Verlauf der historischen Entwicklung die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau bis zur letzten Stufe vorangetrieben worden? Haben dabei nicht beide ganze Fähigkeiten verloren? Warum sollte nicht dasselbe zwischen Individuen des gleichen Geschlechts geschehen? Zweifellos braucht es dazu Zeit, damit sich der Organismus an diese Verände-

auch daran arbeiten, in uns das jeweils vorhandene Ausmaß des Kollektivtyps zu verwirklichen. Es gibt eben gemeinsame Gefühle und gemeinsame Ideen, ohne die man gewissermaßen kein Mensch ist. Die Regel, die uns vorschreibt, uns zu spezialisieren, wird von der gegenläufigen Regel begrenzt. Wir schließen also nicht, daß es gut wäre, die Spezialisierung so weit wie möglich zu treiben, sondern nur, soweit es nötig ist. Der jeweilige Anteil dieser beiden antagonistischen Notwendigkeiten muß aus der Erfahrung gewonnen werden und kann nicht *a priori* errechnet werden. Es genügt uns, gezeigt zu haben, daß beide die gleiche Natur besitzen, nämlich eine moralische, und daß darüber hinaus diese Pflicht immer bedeutender und dringlicher wird, weil die in Frage stehenden allgemeinen Qualitäten immer weniger genügen, um das Individuum zu sozialisieren.

Nicht ohne Grund empfindet das öffentliche Gefühl einen immer betonteren Abstand gegenüber einem Dilettanten und sogar gegenüber jenen Menschen, die sich zu sehr für eine ausschließlich allgemeine Bildung begeistern und sich weigern, sich ganz im Netz einer Berufsorganisation einfangen zu lassen. Dies geschieht tatsächlich, weil sie zu wenig an der Gesellschaft hängen oder, wenn man so will, die Gesellschaft sie nicht genug hält, womit sie ihr entgleiten, und gerade weil sie sie weder in ihrer Lebendigkeit noch in ihrer Stetigkeit so fühlen, wie es sein müßte, sich nicht aller Verpflichtungen bewußt sind, die ihre Stellung als soziales Wesen verlangt. Das allgemeine Ideal, dem sie verpflichtet sind, das aus den angeführten Gründen formal und fließend ist, kann sie nicht über sich selbst hinausweisen. Man hängt an nichts Großem, wenn man kein enger umgrenztes Ziel hat, und kann sich folglich kaum über einen mehr oder weniger verfeinerten Egoismus erheben. Wer sich dagegen einer bestimmten Aufgabe widmet, wird jeden Augenblick durch tausende von Pflichten der Berufsmoral an das Gefühl der gemeinsamen Solidarität erinnert.[3]

rungen gewöhnt; aber es ist uneinsichtig, warum diese Anpassung eines Tages unmöglich würde.

3 Unter den praktischen Folgerungen, die man aus unseren Ausführungen ziehen könnte, ist eine, die die Pädagogik interessiert. In bezug auf die Erziehung tut man immer so, als ob die Moralbasis des Menschen aus Allgemeinheiten bestünde. Wir haben gesehen, daß

II

Aber zieht die Arbeitsteilung, indem sie aus jedem von uns ein unvollständiges Wesen macht, nicht eine Verminderung der individuellen Persönlichkeit nach sich? Das ist doch ein Vorwurf, den man ihr oft gemacht hat.

Stellen wir zunächst einmal fest, daß es schwer einzusehen ist, warum es mehr in der Logik der menschlichen Natur läge, sich eher an der Oberfläche als in der Tiefe zu entwickeln. Warum soll eine ausgedehntere, aber stärker zersplitterte Tätigkeit höherwertiger sein als eine konzentriertere und umgrenztere Tätigkeit? Warum soll es würdiger sein, vollständig und mittelmäßig zu sein, als ein spezialisiertes, aber intensiveres Leben zu führen, besonders wenn es uns möglich ist, das, was wir auf diese Art verlieren, durch unsere Verbindung mit anderen Wesen wiederzufinden, die das besitzen, was uns fehlt, und uns vervollständigen? Man geht von dem Prinzip aus, daß der Mensch seine Natur als Mensch erfüllen muß, sein *oikeion ergon* zu vollenden hat, wie Aristoteles sagte. Aber diese Natur ist ja in den verschiedenen Zeiten der Geschichte nicht dieselbe; sie verändert sich mit den Gesellschaften. Bei den niedrigen Völkern besteht das angemessene Handeln des Menschen darin, seinen Mitmenschen zu gleichen, in sich alle Wesenseigenschaften des Kollektivtypus zu realisieren, den man somit damals mehr noch als heute mit dem menschlichen Typus gleichsetzen konnte. In den fortgeschritteneren Gesellschaften indessen besteht seine Natur zum größten Teil darin, ein Organ der Gesellschaft zu sein, und seine Hauptaufgabe besteht folglich darin, seine Rolle als Organ zu spielen.

Mehr noch: Die individuelle Persönlichkeit ist weit davon ent-

das nicht der Fall ist. Das Schicksal des Menschen ist es, eine spezielle Funktion im sozialen Organismus zu erfüllen, und folglich muß er von vornherein lernen, seine Rolle als ein Organ zu spielen; dazu braucht man ebenso eine Erziehung, wie um ihn seine Rolle als Mensch zu lehren. Damit wollen wir im übrigen nicht sagen, daß das Kind vorzeitig für diesen oder jenen Beruf geschult werden muß, aber man muß es lehren, begrenzte Aufgaben und bestimmte Horizonte zu lieben. Dieser Geschmack aber ist ganz etwas anderes als das Gefallen an Allgemeinheiten und kann auch nicht mit den gleichen Mitteln erweckt werden.

fernt, durch die Fortschritte der Spezialisierung beeinträchtigt zu sein, sondern entwickelt sich nachgerade mit der Arbeitsteilung. Eine Person zu sein heißt tatsächlich, eine autonome Quelle des Handelns darzustellen. Der Mensch erwirbt diese Eigenschaft somit nur in dem Maß, in dem er etwas in sich hat, das ihm und nur ihm allein gehört und das ihn individualisiert, womit er mehr ist als eine einfache Verkörperung des Gattungstyps seiner Rasse und seiner Gruppe. Man wird sagen, daß er, was auch immer die Ursache dafür sein sollte, die Gabe der freien Entscheidung hat und daß das genügt, um seine Persönlichkeit zu begründen. Was es auch mit dieser Freiheit auf sich habe (die Gegenstand so vieler Diskussionen ist), es ist nicht dieses metaphysische, unpersönliche und unveränderliche Attribut, das als einzige Basis für die konkrete, empirische und veränderliche Persönlichkeit der Individuen dienen kann. Diese Persönlichkeit kann nicht aus der ganz abstrakten Kraft entstehen, zwischen zwei Gegensätzen zu wählen. Diese Fähigkeit muß vielmehr an Zielen und Beweggründen wirken, die dem Handelnden eigen sind. Mit anderen Worten: Auch die Inhalte seines Bewußtseins müssen einen persönlichen Charakter haben. Nun haben wir im Zweiten Buch gesehen, daß dieses Ergebnis fortschreitend in dem Maß entsteht, in dem die Arbeitsteilung selbst fortschreitet. Während das Verschwinden des segmentären Typus zu einer größeren Spezialisierung nötigt, löst es gleichzeitig das individuelle Bewußtsein teilweise von der organischen Umwelt, die es trägt, wie aus dem sozialen Milieu, das es umgibt, ab, und das Individuum wird als Folge dieser doppelten Emanzipation immer mehr zum unabhängigen Faktor seines eigenen Verhaltens. Die Arbeitsteilung trägt ihrerseits zu dieser Befreiung bei, denn die individuellen Naturen werden, indem sie sich spezialisieren, komplexer, und sind damit zum Teil der Kollektivwirkung und den Erbeinflüssen entzogen, die allenfalls auf einfache und allgemeine Eigenschaften wirken können.

Folglich hat man nur unter dem Einfluß einer wahrhaften Illusion glauben können, daß die Persönlichkeit ganzheitlicher war, solange die Arbeitsteilung sie nicht durchdrungen hatte. Wenn man sich die Vielfalt der Tätigkeiten von außen betrachtet, die das Individuum damals ausführte, dann kann es zweifellos so scheinen, als ob es sich freier und vollständiger entwickelte. Aber

in Wirklichkeit ist die Tätigkeit, mit der es aufwartet, gar nicht seine eigene. Die Gesellschaft, die Rasse wirken in ihm und durch es hindurch; es ist nur der Vermittler, durch den diese sich realisieren. Seine Freiheit ist nur scheinbar und seine Persönlichkeit ist nur geborgt. Weil das Leben dieser Gesellschaften in gewissen Beziehungen weniger regelmäßig ist, bildet man sich ein, daß ursprüngliche Talente leichter zu Tage treten können, daß es für jeden leichter ist, seinen eigenen Gelüsten zu folgen, daß hier der freien Phantasie breiterer Raum gelassen ist. Dabei vergißt man aber, daß persönliche Gefühle damals sehr selten waren. Zwar kehren die Beweggründe, die das Verhalten regieren, nicht mit der gleichen Periodizität wie heute wieder, aber sie sind deshalb noch immer kollektiv, folglich unpersönlich, und das gleiche gilt für die Handlungen, die sie hervorrufen. Andrerseits haben wir weiter oben gezeigt, wie die Tätigkeit um so reicher und intensiver wird, je weiter sie sich spezialisiert.[4]
Also hängen die Fortschritte der individuellen Persönlichkeit und die der Arbeitsteilung von ein und derselben Ursache ab. Es ist also unmöglich, die einen ohne die anderen zu wollen. Nun bestreitet heute niemand mehr den verpflichtenden Charakter der Regel, die uns befiehlt, immer mehr zur Person zu werden.

Eine letzte Erwägung läßt uns erkennen, bis zu welchem Punkt die Arbeitsteilung mit unserem Moralleben verbunden ist.
Ein lange gehegter Traum der Menschen ist, endlich das Ideal der menschlichen Brüderlichkeit zu verwirklichen. Die Völker wünschen sich dringlich einen Zustand, dem zufolge der Krieg nicht mehr das Gesetz der internationalen Beziehungen wäre, die Beziehungen der Gesellschaften untereinander friedlich geregelt sein würden, so wie es die Beziehungen der Individuen untereinander bereits sind, und alle Menschen zusammen am gleichen Werk arbeiten und das gleiche Leben leben würden. Obwohl diese Wünsche zum Teil durch jene neutralisiert werden, die die partikulare Gesellschaft zum Ziel haben, der wir angehören, sind sie trotzdem sehr lebhaft und werden immer stärker. Sie können aber nur befriedigt werden, wenn alle Menschen eine einzige, den gleichen Gesetzen unterworfene Gesellschaft bilden. Denn so wie

4 Siehe weiter oben, S. 331 ff. und S. 374 f.

die privaten Konflikte nur durch die regulierende Wirkung der Gesellschaft niedergehalten werden können, die die Individuen umfaßt, so können die intersozialen Konflikte nur durch die regulierende Wirkung einer Gesellschaft begrenzt werden, die alle anderen in sich umfaßt. Die einzige Macht, die dazu dienen könnte, den individuellen Egoismus zu drosseln, ist die Macht der Gruppe; die einzige, die dazu in der Lage ist, den Egoismus der Gruppen zu drosseln, ist die Macht einer anderen Gruppe, die diese einschließt.

Wenn man das Problem so stellt, muß man allerdings zugeben, daß dieses Ideal noch nicht an der Schwelle seiner gänzlichen Erfüllung steht; denn noch gibt es zu viele intellektuelle moralische Verschiedenartigkeiten zwischen den verschiedenen sozialen Typen, die auf der Erde zusammenleben, als daß sie sich innerhalb einer einzigen Gesellschaft verbrüdern könnten. Möglich ist aber, daß sich die Gesellschaften ein und derselben Gattung zusammenfinden, und in genau diese Richtung scheint sich unsere Evolution zu bewegen. Wir haben schon gesehen, daß sich über die europäischen Völker hinweg in spontaner Bewegung eine europäische Gesellschaft zu bilden beginnt, die schon jetzt ein Gefühl ihrer selbst hat und sich zu organisieren beginnt.[5] Wenn die Bildung einer einzigen menschlichen Gesellschaft auch für immer unmöglich ist (was allerdings zu beweisen wäre[6]), so bringt uns doch die Bildung von immer größeren Gesellschaften diesem Ziel immer näher. Diese Tatsachen widersprechen im übrigen der Definition, die wir der Moralität gegeben haben, nicht, denn wenn wir an der Menschheit festhalten und dies tun müssen, so darum, weil sich in ihr auf diese Weise eine Gesellschaft im Begriffe ist zu realisieren, und wir mit dieser solidarisch sind.[7]

5 Siehe S. 341 f.

6 Es ist noch gar nicht gesagt, daß sich die intellektuelle und moralische Vielfalt erhalten muß. Die immer größere Ausdehnung der höheren Gesellschaften, in deren Gefolge die weniger fortgeschrittenen Gesellschaften absorbiert und ausgelöscht werden, neigt auf alle Fälle dazu, sie zu vermindern.

7 Die Pflichten, die wir ihr gegenüber haben, verdrängen die Pflichten, die uns an das Vaterland binden, keineswegs. Denn das Vaterland ist die einzige derzeit realisierte Gesellschaft, der wir angehören; die

Nun wissen wir aber, daß sich größere Gesellschaften nicht bilden können, ohne daß sich die Arbeitsteilung entwickelt: denn nicht nur, daß sie sich ohne eine größere Spezialisierung der Funktionen nicht im Gleichgewicht halten könnten, allein schon die Erhöhung der Zahl der Konkurrenten würde genügen, dieses Ergebnis auf mechanische Weise hervorzubringen. Und das um so mehr, als das Volumen im allgemeinen nicht unabhängig von der Dichte zunimmt. Man kann also folgenden Satz formulieren: Das Ideal der menschlichen Brüderlichkeit kann sich nur in dem Maß erfüllen, in dem die Arbeitsteilung fortschreitet. Man muß wählen: Entweder auf unseren Traum zu verzichten, wenn wir uns weigern, unsere Tätigkeit weiter zu begrenzen, oder dessen Vollendung weiter zu verfolgen, aber unter der Bedingung, die wir eben gekennzeichnet haben.

III

Wenn die Arbeitsteilung aber die Solidarität erzeugt, so nicht nur darum, weil sie aus jedem Individuum einen Austauschpartner macht, wie die Ökonomen sagen.[8] Sie erzeugt unter den Menschen vielmehr ein ganzes System von Rechten und Pflichten, das sie untereinander dauerhaft bindet. So wie die sozialen Ähnlichkeiten ein Recht und eine Moral erzeugen, die sie beschützen, so erzeugt die Arbeitsteilung Regeln, die den friedlichen und regelmäßigen Zusammenschluß der geteilten Funktionen sichern. Wenn die Ökonomen geglaubt haben, daß sie auf irgendeine Weise eine genügende Solidarität erzeugen würde, und wenn sie folglich behauptet haben, daß sich die menschlichen Gesellschaften in rein wirtschaftliche Vereinigungen auflösen könnten und müßten, so deshalb, weil sie glaubten, daß die Arbeitsteilung nur individuelle und temporäre Interessen berührte. Und folgerichtig seien allein die Individuen kompetent dafür, die strittigen Interessen und die Art zu beurteilen, wie sie ins Gleichgewicht kommen müssen, d.h. die Bedingungen zu bestimmen, unter denen der

andere ist nur ein Desideratum, dessen Erfüllung keinesfalls gesichert ist.

8 Das Wort stammt von de Molinari, *La morale économique*, Paris 1888, S. 248.

Tausch sich vollziehen muß; und da diese Interessen einem ständigen Werden unterliegen, sei für keinerlei ständige Regelung Platz. Aber eine derartige Auffassung stimmt in keiner Weise mit den Tatsachen überein. Die Arbeitsteilung stellt nicht Individuen einander gegenüber, sondern soziale Funktionen. Und die Gesellschaft ist am Spiel der letzteren interessiert. Entsprechend der Regelmäßigkeit oder Unregelmäßigkeit, mit der diese Funktionen ablaufen, ist die Gesellschaft gesund oder krank. Ihre Existenz hängt also, und dies um so weitgehender, davon ab, daß jene Funktionen immer weiter geteilt werden. Sie kann diese also nicht in einem Zustand der Unbestimmtheit lassen, und im übrigen bestimmen sie sich selber. So bilden sich diese Regeln, deren Zahl in dem Umfang ansteigt, in dem sich die Arbeit teilt, und deren Fehlen die organische Solidarität unmöglich oder mangelhaft werden läßt.

Es genügt aber nicht, daß es Regeln gibt, sie müssen auch gerecht sein, und dazu ist es nötig, daß die äußeren Konkurrenzbedingungen gleich sind. Wenn man sich andrerseits daran erinnert, daß sich das Kollektivbewußtsein immer mehr auf den Kult des Individuums reduziert, dann wird man sehen, daß die Moral der organisierten Gesellschaften im Vergleich zu jener der segmentären Gesellschaften durch etwas Menschlicheres und daher Rationaleres charakterisiert ist. Sie lenkt unsere Tätigkeit nicht auf Ziele, die uns nicht direkt betreffen; sie macht aus uns keine Diener idealer Mächte, die eine ganz andere Natur als wir besitzen, die ihre eigenen Wege gehen, ohne sich um die Interessen der Menschen zu kümmern. Sie verlangt nur, unsere Nächsten zu lieben und gerecht zu sein, unsere Aufgabe gut zu erfüllen, darauf hinzuwirken, daß jeder in die Funktion berufen wird, die ihm am besten liegt, und daß er den gerechten Lohn für seine Mühe bekommt. Die Regeln, die diese Moral konstituieren, sind nicht so zwingend, daß sie jede freie Überprüfung ersticken; vielmehr sind wir ihnen gegenüber freier, weil sie eher für uns und in einem gewissen Sinn von uns gemacht sind. Wir möchten sie begreifen und fürchten uns weniger davor, sie zu ändern. Im übrigen muß man sich hüten, ein derartiges Ideal unter dem Vorwand ungenügend zu finden, es sei zu irdisch und liege zu sehr in unserer Hand. Ein Ideal ist nicht erhabener, weil es transzendenter ist, sondern weil es uns umfangreichere Perspektiven

bietet. Es kommt nicht darauf an, daß es weit über uns schwebt, bis es uns endlich fremd wird, sondern darauf, daß es unserer Tätigkeit ein hinreichend ausgedehntes Feld eröffnet; es fehlt noch viel, bis dies erfüllt ist. Wir fühlen nur zu sehr, wie schwer es ist, diese Gesellschaft zu erbauen, in der jedes Individuum seinen verdienten Platz findet, in der jeder nach seinem Verdienst belohnt wird, in der folglich jedermann spontan zum Wohlergehen eines jeden beiträgt. Eine Moral steht auch nicht deshalb über einer anderen, weil sie trockener und autoritärer befiehlt oder weil sie der Reflexion stärker entzogen ist. Ohne Zweifel muß sie uns an etwas anderes binden als an uns selbst; aber es ist nicht nötig, daß sie uns bis zu unserer Unbeweglichkeit ankettet. Mit Recht hat man gesagt[9], daß die Moral – und darunter muß man nicht nur ihre Doktrinen verstehen, sondern die auf ihr ruhenden Sitten – eine schwere Krise durchmacht. Was wir gesagt haben, kann uns helfen, die Natur und die Ursachen dieses krankhaften Zustandes zu verstehen. Tiefgreifende Veränderungen haben sich innerhalb sehr kurzer Zeit in der Struktur unserer Gesellschaften vollzogen. Sie haben sich mit einer Geschwindigkeit und in einem Ausmaß vom segmentären Typus befreit, für welche die Geschichte kein anderes Beispiel bietet. Folglich ist die Moral, die diesem Sozialtypus entsprach, verkümmert, ohne daß sich an deren Stelle die neue genügend rasch entwickelt hat, um den Raum zu füllen, den die andere in unserem Bewußtsein hinterlassen hat. Unser Glaube ist erschüttert; die Tradition hat ihre Herrschaft eingebüßt; das individuelle Urteil hat sich vom Kollektivurteil gelöst. Andrerseits aber haben die Funktionen, die sich im Verlauf des Umschwungs voneinander getrennt haben, noch keine Zeit gehabt, sich einander anzupassen; das neue Leben, das sich plötzlich entfaltet hat, hat sich noch nicht vollständig organisieren können, und es hat sich vor allem nicht so organisiert, daß es das Bedürfnis nach Gerechtigkeit zu befriedigen vermöchte, das in unseren Herzen so glühend erwacht ist. Wenn das so ist, dann kann das Hilfsmittel gegen dieses Übel nicht in dem Versuch liegen, die Traditionen und Praktiken wiederzubeleben, die den gegenwärtigen Bedingungen des sozialen Zustandes nicht länger entsprechen und die nur ein künstliches, schein-

9 Vgl. Beaussire, *Les principes de la morale*, Paris 1885, Einleitung.

bares Leben gewinnen könnten. Wichtig ist, daß diese Anomie endet und daß man die Mittel zur Herstellung eines harmonischen Zusammenspiels derjenigen Organe findet, die sich noch unharmonisch aneinander stoßen, daß man deren Beziehungen gerechter organisiert, indem man jene äußeren Ungleichheiten mehr und mehr vermindert, die die Quelle des Übels sind. Unser Unbehagen ist also nicht, wie man manchmal zu glauben scheint, intellektueller Natur; es entspringt tieferen Ursachen. Wir leiden nicht, weil wir nicht wissen, auf welchen theoretischen Begriff wir die von uns bislang praktizierte Moral stützen sollen; sondern weil diese Moral in einigen bestimmten Partien unwiederbringlich erschüttert ist und weil sich die Moral, die wir brauchen, erst bildet. Unsere Angst rührt nicht daher, daß die Kritik der Gelehrten die herkömmliche Erklärung, die man uns von unseren Pflichten gegeben hat, umgestoßen hat; folglich kann sie auch kein neues philosophisches System jemals zerstreuen. Aber weil bestimmte Pflichten nicht mehr in der Wirklichkeit der Dinge gründen, ergibt sich daraus eine Lockerung, der nur in dem Maß ein Ende gesetzt werden kann, in dem eine neue Disziplin entsteht und sich festigt. Mit einem Wort: Unsere erste Pflicht besteht heute darin, uns eine neue Moral zu bilden. Ein derartiges Werk kann nicht in der Stille der Studierstube ersonnen werden; es muß aus sich selbst entstehen, nach und nach, unter dem Druck innerer und notwendiger Ursachen. Die Reflexion allenfalls kann und muß dazu dienen, das Ziel, das erreicht werden muß, zu verdeutlichen. Genau dies haben wir zu tun versucht.

Hans-Peter Müller
Michael Schmid

Arbeitsteilung, Solidarität und Moral

Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die »Arbeitsteilung« von Emile Durkheim

> »Wir arbeiten zusammen, weil wir es gewollt haben, aber unsere freiwillige Zusammenarbeit schafft uns Pflichten, die wir nicht gewollt haben.«
> Emile Durkheim (1902, S. 192; dt. 1988, S. 271)

I

Von Beginn seiner Forschung an konzentrierte sich Emile Durkheim (1858-1917) auf das Problem der sozialen Ordnung[1] und auf die Frage nach dem inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft. Dieses Interesse, das ihn mit der älteren und modernen Sozialphilosophie verbindet, nimmt in seinem Denken jedoch eine spezifisch moderne »soziologische« Wendung[2]: Wie ist die Aufrechterhaltung einer geregelten Sozialordnung mit individueller Freiheit und mit persönlicher Autonomie zu vereinbaren? Welches sind die Kräfte, Faktoren und Tendenzen, die die Individuen in eine moderne Gesellschaft integrieren? Die Suche nach dem »sozialen Band« (*le lien social*)[3] führt ihn zur Arbeitsteilung: »Die Frage, die am Anfang dieser Arbeit stand, war die nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit

1 Das ist in der Sekundärliteratur nahezu unumstritten. Siehe Bellah (1973, S. XVIII), Coser (1960, S. 213), Nisbet (1965, S. 20, 1967, S. 21 ff.), Parsons (1968, S. 307, Anm. 2), Traugott (1978, S. 39).

2 So auch Alexander (1982, S. 86 ff.), Müller (1986, S. 71 ff.) und Münch (1981, S. 311 ff.).

3 Auf das *vinculum sociale* (Paul Janet), *le lien social*, ist in der Tat Durkheims analytisches Interesse gerichtet. So schon Nisbet (1965; 1970, S. 33), jüngst auch Tyrell (1985).

und der sozialen Solidarität. Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein?... Uns schien, daß die Auflösung dieser scheinbaren Antinomie einer Veränderung der sozialen Solidarität geschuldet ist, die wir der immer stärkeren Arbeitsteilung verdanken« (1902, S. XLIII f.; dt. 1988, S. 82).

Als Durkheim im Jahre 1893 diese zentrale Problemstellung in seiner Dissertation *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures* formuliert, hat er den damals üblichen akademischen Werdegang[4] absolviert: den Besuch der École Normale Supérieure (1879-1882), an der er klassische Sozial- und Moralphilosophie sowie neuere Entwicklungen der Sozialwissenschaft, Psychologie und Jurisprudenz studiert, sodann Unterrichtstätigkeit an verschiedenen Lycées des Landes als Philosophielehrer, die durch ein Gastjahr (1885-1886) an deutschen Universitäten unterbrochen wird. Hier liest er Wilhelm Wundt, macht sich mit den Gedanken des Kathedersozialismus von Schmoller und Wagner vertraut und analysiert die Systeme der Juristen Ihering und Post.[5] Nach Frankreich zurückgekehrt, erhält er 1887 als Charge de cours für Sozialwissenschaft und Pädagogik in Bordeaux die erste Soziologiestelle an einer französischen Universität überhaupt. Durkheim (1888, dt. 1981) erkennt bald die Institutionalisierungschancen seines Faches und präsentiert in seinem Einführungskurs über »Soziale Solidarität« den Studenten bereits ein vollständig entwickeltes soziologisches Forschungsprogramm, das so erfolgreich wird, daß es zur institutionellen Etablierung der Soziologie an französischen Universitäten und Schulen[6] führt. In seinem Zentrum steht die Beschäftigung mit den klassischen sozialphilosophischen und den moder-

4 Die beste und umfangreichste intellektuelle Biographie ist die Studie von Steven Lukes (1973); einen knappen Überblick in deutscher Sprache geben König (1976) und Müller (1983).

5 Davon legen seine aufschlußreichen Aufsätze über Philosophie und Moralwissenschaft in Deutschland Zeugnis ab (1887 a, b).

6 Zur Institutionalisierung der Soziologie in Frankreich siehe Clark (1968 a, b, 1981), Keylor (1981) und Tiryakian (1981); zu den professionellen Strategien der Durkheim-Schule siehe Besnard (1981) und Karady (1981).

nen sozialwissenschaftlichen Ansätzen, vor allem die Debatte zwischen »Individualismus« – damit ist die klassische Politische Ökonomie von Ferguson, Millar und Smith wie auch die Soziologie Spencers gemeint – und »Sozialismus«, der in der französischen Tradition von Saint-Simon bis Comte und in der deutschen von Marx und Engels bis zu Lassalle und dem deutschen Kathedersozialismus reicht.

Um aber in die Auseinandersetzung zwischen Individualismus und Sozialismus eingreifen und eine genuin soziologische Lösung präsentieren zu können, braucht die Soziologie einen klar umrissenen Gegenstandsbereich und eine verbindliche Methode.[7] Durkheim begreift sie als rationale, positive und empirische Realwissenschaft, die sich auf das Studium von Institutionen und sozialen Phänomenen (*faits sociaux*) richtet. Eine vollständige soziologische Erklärung eines sozialen Phänomens wie der Arbeitsteilung, so Durkheim in den *Regeln der soziologischen Methode* (1895, dt. 1976), benötigt Aussagen über ihren funktionalen Wirkungszusammenhang (Bestandshypothese), ihren kausalen Entstehungszusammenhang (Entwicklungshypothese) und ihre normalen und pathologischen Folgen (Beurteilungshypothese). Auf der Basis ihrer methodischen Forschung kann die Soziologie sodann praktische Reformen vorschlagen, beispielsweise zur Lösung der – laut Durkheim – gegenwärtig beobachtbaren gesellschaftlichen Krise. Mit einem derartigen Forschungsprogramm, das einen theoretischen Traditionsbezug, eine realwissenschaftliche Forschungsstrategie und eine unstrittige Praxisrelevanz auf sich vereinigt, ist die Soziologie nicht nur den »Spekulationen« der traditionellen Philosophie, sondern auch den Rezepten der praktischen Kunstlehren und Ideologien des ›Individualismus‹, ›Sozialismus‹, ›Syndikalismus‹, usw. überlegen.

Diese Dreiteilung von Durkheims Forschungsprogramm für die

7 Das methodologische Manifest Durkheims und seiner Schule ist zweifellos *Die Regeln der soziologischen Methode* (1895, dt. 1976); ergänzend wichtig zum methodologischen Verständnis sind aber auch Durkheims lateinische Dissertation über *Montesquieu* (1892, dt. 1981), die Textsammlung *Soziologie und Philosophie* (1925, dt. 1967) und diverse Artikel (1895; 1900 a, b; 1903 a, b; 1909). Zur Explikation dieses Programms siehe Lukes (1973: 226 ff.) und Müller (1983: 61 ff.).

Soziologie voraussetzend und nutzend, werden wir zunächst den problem- und ideengeschichtlichen Hintergrund beleuchten, vor dem erst verständlich wird, warum und in welcher Weise Durkheim das Problem der Arbeitsteilung aufgreift. Sodann geben wir eine knappe, systematische Rekonstruktion der Argumentation in der *Arbeitsteilung*. Drittens diskutieren wir die wesentlichen Einwände und Kritiken, denen diese klassische Studie in den über neunzig Jahren seit ihrem ersten Erscheinen ausgesetzt war.

II

Mit seiner ersten soziologischen Abhandlung betritt Durkheim thematisch kein unbeackertes Neuland, sondern ein wohlbestelltes Feld.[8] In der Sozialtheorie des 18. und 19. Jahrhunderts wird die Arbeitsteilung vielfach als das zentrale Prinzip herangezogen, mit dessen Hilfe der Übergang von traditionalen Agrargesellschaften zu modernen Industriegesellschaften erklärt werden soll. Die individualistisch-utilitaristische Tradition der klassischen Politischen Ökonomie entwirft zu diesem Zweck das Bild einer friedlichen und entwickelten Tauschgesellschaft. Adam Smith (1723-1790), der die Lehre der Arbeitsteilung in seinem *Wohlstand der Nationen* (1776) zusammenfaßt[9], geht von der natürlichen Tauschneigung des Menschen – »propensity to trade, barter and change« (1776; 1937, S. 13) – aus und unterscheidet Arbeitszerlegung, Produktionsteilung und Berufsteilung als differente Formen der Arbeitsteilung. Für jede von ihnen glaubt er den Nachweis führen zu können, daß sie die Produktivität erhöht und den gesellschaftlichen Wohlstand wie die individuelle Wohlfahrt steigert. Unter Beibehaltung des utilitaristischen Rahmens baut Herbert Spencer (1820-1903) in seiner Differenzierungs- und Evolutionstheorie diese ökonomische Erklärung aus, benennt weitere strukturelle Voraussetzungen der Ar-

8 Zwar stehen eine Begriffsgeschichte und eine Dokumentation der frühen Diskussion über Arbeitsteilung noch aus; nützlich ist aber immer noch der Überblick bei Bouglé (1903) und die Dokumentation von Seidel/Jenkner (1968).

9 Tatsächlich findet sich die Arbeitsteilungsdoktrin in allen Elementen bereits bei Adam Ferguson 1767 (dt. 1986, S. 337 ff.).

beitsteilung und behauptet dabei den Übergang von kriegerischen Militär- zu friedlichen Industriegesellschaften, die ihre Arbeitstätigkeit auf der Basis freiwilliger Assoziationen organisierten.[10] Daß sich auf diesem Wege die industriellen Bestrebungen und Neigungen der Wirtschaftssubjekte segensreich auf die Wohlfahrt der Gesellschaften auswirken müssen, bleibt auch ihm ein unhinterfragtes Axiom seiner Argumentation.

Die kollektivistisch-sozialistische Tradition kritisiert diese optimistische Sicht der Arbeitsteilung aufs heftigste. Marx konzediert zwar die Revolutionierung der Technik und das Wachstum des gesellschaftlichen Reichtums[11], doch ist dieser Fortschritt mit erheblichen, ungerecht verteilten Kosten verbunden. Das Privateigentum an Produktionsmitteln und der Wandel der Produktivkräfte führen nicht nur zu ungleicher Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums und zur Klassenbildung, sondern die kapitalistische Produktionsweise geht auch einher mit der Expropriation der Arbeiter von den Produktions- und Arbeitsmitteln und einer daraus resultierenden Ausbeutung und Verelendung der Masse der Bevölkerung. Zu diesen Kosten zählt Marx aber auch die Folgen der übersteigerten Arbeitsteilung und Arbeitszerlegung in Manufaktur und Fabrik, die im Kontext der ökonomischen und gesellschaftlichen Abhängigkeiten der Arbeiterschaft zu deren Entfremdung führen.[12] Dem Dilemma von zunehmendem gesellschaftlichem Reichtum bei gleichzeitiger Steigerung der Klassengegensätze und der Unabwendbarkeit massenhafter Pauperisierung entgeht man nur, so Marx, durch die revolutionäre Transformation der kapitalistischen in eine sozialistische Gesellschaft, die die Früchte der arbeitsteiligen Industrieproduktion mit ge-

10 Vgl. Spencer (1897, Bd. 1, S. 556 ff., 598 ff.; 1897, Bd. 2, S. 568 ff., 603 ff.; 1897, Bd. 3, S. 327 ff.); zu Herbert Spencers Werk siehe die einschlägigen Studien von Peel (1971) und Carneiro (1973); neuerdings auch Wiltshire (1978) und Turner (1985).

11 Unabhängig davon, daß Marx und Durkheim die Arbeitsteilung ganz gegensätzlich beurteilen, stehen ihre Produktivitäts- und Effizienzeffekte für sie und viele anderen Apologeten und Kritiker außer Frage.

12 Vgl. zur Arbeitsteilung Marx (1867, Kap. 12-13); eine noch immer lesenswerte Analyse des Zusammenhangs zwischen Arbeitsteilung und Entfremdung bei Marx findet sich bei Barth (1961, S. 124 ff.).

rechter Verteilung und einem würdigen Leben verbindet.[13] Diese weitgehend mit Vorbehalten versehene Auffassung des Zusammenhangs von Privateigentum an Produktionsmitteln, entfremdender Arbeitsteilung, Klassenbildung, Ausbeutung und Verelendung gewinnt in Deutschland die Oberhand, so daß die Sozialwissenschaftler noch im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts das Pauperisierungsthema als »soziale Frage«[14] diskutieren. Der Verein für Sozialpolitik, in dem reformistisch gesinnte, insgesamt jedoch gemäßigt konservative Nationalökonomen und Juristen organisiert sind, führt Enquêten in der Tradition von Engels' *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1845) durch, um die als desolat beurteilte ökonomische und soziale Situation der Arbeiterschaft zu erfassen und auf der Basis genauerer Daten behutsame Reformen anzuregen. Die vorherrschende Stimmungslage verkörpert vielleicht Gustav Schmoller (1838-1917), prominentester Vertreter der älteren Generation im Verein der sogenannten »Kathedersozialisten«, am besten. Er hält die Arbeitsteilung ganz im Sinne Adam Smiths für eine zivilisatorische Errungenschaft ersten Ranges, verweist jedoch unmißverständlich und überaus kritisch auch auf die Schattenseiten dieses Differenzierungsprozesses.[15] Zu einer letztlich negativen Beurteilung der

13 Der Übergang vom »Reich der Notwendigkeit« ins »Reich der Freiheit« wird von Marx nicht genau geschildert. Wenn Arbeitsteilung per se entfremdend wirkt und beseitigt werden muß, dann bleiben die Produktions- und Versorgungsprobleme von Großgesellschaften ungelöst. Eine gute Diskussion dieser Spannungen gibt Sirianni (1981, S. 33 ff.). Rattansi (1982) sucht zu zeigen, daß Marx dies offenbar gesehen habe und daß seine Neigung, jede Form der Arbeitsteilung zu verurteilen, im Lichte seiner späteren Schriften insoweit revidiert zu werden verdient, als Marx sich dafür entschieden habe, die notwendige Abschaffung der gesellschaftlichen Klassen nicht mit einer völligen Beseitigung jeder Arbeitsteilung gleichzusetzen.

14 Zur philosophischen, historischen und sozialen Problematik siehe die ausgezeichnete Begriffsgeschichte von Pankoke (1970).

15 So etwa Schmoller (1889, S. 114 ff.; 1890, in: 1968, S. 23), für den trotz grundsätzlich positiver Einschätzung es »kein Zweifel sein kann, daß bestimmte Formen der Arbeitsteilung in den unteren Klassen verheerend gewirkt haben, daß wir unsere heutigen Fortschritte der Arbeitsteilung zunächst erkauft haben mit dem körperlichen,

Sachlage gelangt auch Ferdinand Tönnies (1855-1936). Für ihn, dessen Buch *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) den Übergang von der Tradition zur Moderne auf den Begriff bringt, sind die wesentlichen Charakteristika der modernen Gesellschaft übersteigerte Arbeitsteilung und Atomisierung des Individuums angesichts einer allmächtigen Staatsgewalt (1963, S. 244), ein uneingeschränkter Wettbewerb auf Kosten solidarischer Gemeinschaften und in genau diesem Sinne der Zusammenbruch jeglichen sozialen Zusammenhalts. Durkheim (1889, S. 420; 1975, S. 387; dt. 1981, S. 382) ist daher mit einigem Recht davon überzeugt, »daß die Gesellschaft, die Tönnies jetzt beschreibt, die kapitalistische Gesellschaft der Sozialisten ist, und der Autor entleiht die dunklen Farben, unter denen er sie uns vorstellt, oft von Karl Marx und Lassalle«.

Anders freilich urteilt die sozialistische Tradition Frankreichs.[16] Saint-Simon (1760-1825) begrüßt emphatisch die neue Industrie, denn die Erfindungsgabe und der Innovationsgeist von bürgerlichen Technikern und Ingenieuren scheint ihm der beste Garant für eine rasche Transformation der starren aristokratisch-feudalen Gesellschaft in eine dynamische, angemessen verwaltete Industriegesellschaft mit technischem Fortschritt, Arbeitsteilung und Produktivität zu sein (Saint-Simon 1869, 1875). Sein Schüler Auguste Comte (1799-1857) ist dagegen der Ansicht, daß die Arbeitsteilung zu sozialer Zersplitterung führt und dadurch der Zusammenhalt der Gesellschaft letztlich gefährdet ist. Da die Ökonomie aus sich heraus keinen moralischen Konsensus zu schaffen vermag, weist er diese Aufgabe einem starken Staat zu, der durch ein einheitliches, verbindliches Wertsystem die nötige soziale Kohäsion stiften soll (Comte 1923, Bd. 3, S. 250 ff.).

Eine werkgeschichtliche Würdigung der Durkheimschen *Arbeitsteilung* hat diese Problemlage aufzunehmen, denn in ihr spiegeln sich die theoretischen Vorgaben wider, um deren Interpretation sich Durkheims Entwurf bemüht. Auch ihm gilt die Arbeitsteilung als ein zentrales Strukturprinzip moderner Gesellschaften, aus dessen fortschreitender Realisierung die dringlichen ökono-

geistigen und moralischen Ruin von Hunderttausenden von Arbeitern«.

16 Das geht aus seiner interessanten Vorlesung zum *Sozialismus* hervor; siehe Durkheim (1928).

mischen und sozialen Probleme resultieren. Und folgerichtig muß sich eine akademische Soziologie, die gegenüber der Vielzahl bereits etablierter Einzelwissenschaften und deren Lösungsangeboten einen eigenständigen Beitrag zur »Studie über die Organisation höherer Gesellschaften« zu leisten vorgibt, genau dieser Problematik stellen, darf dabei aber nicht bei der Diskussion vorhandener Problemlösungen verharren, sondern muß ihre Fruchtbarkeit durch innovative Antworten und durch die Entwicklung einer neuen Sichtweise der Arbeitsteilung unter Beweis stellen.
Wir gehen bei unserer knappen Rekonstruktion der Argumentation der *Arbeitsteilung* von der These aus, daß Durkheim genau dieses versucht: eine zukunftsweisende eigenständige soziologische Perspektive vorzulegen und zugleich neue und, wie Durkheim beansprucht, tragfähigere Antworten auf die Fragen nach dem Wesen der Arbeitsteilung, ihren Ursachen und Folgen zu geben. Daß ein derart anspruchsvolles Unternehmen nicht allen seinen Zielsetzungen gerecht werden würde, durfte erwartet werden. Und in der Tat werden wir die These zu belegen suchen, daß Durkheims Studie eben diesen überhöhten Selbstansprüchen und dem selbstinduzierten Zwang zur Originalität jene Mischung aus überraschenden Einsichten – denn die Soziologie legt in der Tat eine veränderte Sichtweise der Arbeitsteilung nahe[17] – und seltsamen bis falschen Lösungsvorschlägen verdankt, die in dem eigenwilligen Versuch gipfeln, eine zweihundertjährige, verzweigte Diskussionstradition in allen Punkten korrigieren zu wollen.[18]

III

Während in der individualistischen Tradition von Smith bis Spencer der Zusammenhang zwischen Arbeitsteilung und Produktivität diskutiert, in der sozialistischen Tradition von Marx bis Schmoller und Lassalle die Beziehung zwischen Arbeitstei-

17 Vgl. zur progressiven Problemverschiebung des Durkheimschen Programms dessen Rekonstruktion durch Jarring (1979) und Schütte (1976).

18 Eine ähnliche These vertritt Rüschemeyer (1981, S. 237 ff.), der allerdings nur die metatheoretische Utilitarismusdiskussion für gelungen hält, die sachliche Erklärung indes für unzureichend erachtet.

lung, Klassenbildung und Ausbeutung analysiert wurde, greift Durkheim das Verhältnis zwischen Arbeitsteilung und Solidarität auf.[19] Er will prüfen, ob und inwieweit die Arbeitsteilung eine Quelle neuartiger Solidarität ist und einen Beitrag zur neuen individualistisch begründeten Moral der Gerechtigkeit leistet. In seinen Augen ist diese Frage bisher in ausschließlich apriorischer Weise beantwortet, aber keineswegs methodisch untersucht worden: Spencer geht davon aus, daß Arbeitsteilung automatisch zu Kooperation im Sinne einer Vertragssolidarität führe; Comte hingegen versichert, daß Arbeitsteilung zwangsläufig soziale Zersplitterung nach sich ziehe. Für das Soziologieverständnis Durkheims ist es jedoch zentral, diese Frage *definitiv* zu entscheiden. Durkheim zufolge (1888, S. 257; 1975, S. 9; dt. 1981, S. 54) ist es gleichbedeutend mit dem »Anfangsproblem der Soziologie... zu wissen, welche Bindungen es sind, die Menschen untereinander haben, das heißt, wodurch die Bildung sozialer Aggregate bestimmt wird«. Sein Begriff der »Solidarität« richtet sich auf »die allgemeinen Formen der Soziabilität und ihre Gesetze«. Diese sozialen Bande (*les liens sociaux*) aber oder, wie wir heute sagen würden, die unterschiedlichen sozialen Beziehungsformen verändern sich mit dem Typus der Gesellschaft, und entsprechend variieren die Solidaritätsarten mit der jeweiligen Struktur einer Gesellschaft. Durkheim versteht dabei unter »Solidarität« einen Relationierungsmodus[20], eine Form der Soziabilität, die

19 Dieses Thema gehört zu den Spezialitäten der französischen Theorietradition und findet sich in der in Frankreich diskutierten Form anderswo kaum, vgl. Hayward (1959, 1960, 1961); einen guten Überblick zu dieser Thematik findet sich bei Scott (1951) und mit näherem Blick auf Durkheim bei Richter (1960).

20 Das wird in der Sekundärliteratur häufig falsch gesehen, gerade in Interpretationen, die ihren Ausgang von »Durkheim, dem Moralisten« nehmen, so etwa bei Coser (1960) und Nisbet (1965, 1967). Das ist verständlich, wenn man bedenkt, daß Leon Bourgeois' Buch *La Solidarité* (1897) den Solidarismus als gemäßigte Reformphilosophie der Dritten Republik aus der Taufe hebt. Dagegen gilt es mit Alpert (1941, S. 174 f.; 1961², S. 178) festzuhalten: »The later Durkheim used ›*solidarité*‹ in an objective and even biological sense to refer to a type of *relation* between a whole and its parts. (...) Although he too was immediately concerned to moral questions, and attempted to develop the ethical consequences of social unity, he

den Zusammenhang zwischen der Struktur und Funktionsweise einer Gesellschaft – ihrer sozialen Organisationen – und ihrem Regel- und Wertsystem – d. h. ihrer Moral – bezeichnet. Ein hohes Maß an adaptivem Zusammenhalt oder Solidarität ergibt sich, wenn soziale Organisationsformen und Moraltypen harmonisch aufeinander abgestimmt sind; wo diese Korrespondenz fehlt, existieren keine sozialen Bande, und die Gesellschaft verfällt in Anomie.

Diese analytische, »relationale« Verwendungsweise der Kategorie ›Solidarität‹ gilt es festzuhalten, da wir gemeinhin mit Solidarität einen zentralen moralischen Kampfbegriff der Arbeiterbewegung assoziieren und daher leicht dazu verführt werden, auch dem »Moralisten« Durkheim eine entsprechende normative Konnotation seiner Begriffswahl zu unterstellen. Zweifellos ist er an dem »moralischen Wert der Arbeitsteilung« (1902, S. 8 f.; dt. 1988, S. 90) interessiert; aber er will »die Moral nicht aus der Wissenschaft ableiten, sondern die Wissenschaft der Moral betreiben, was etwas ganz anderes ist. Die moralischen Fakten sind Phänomene wie alle anderen auch. Sie bestehen aus Verhaltensregeln, die man an bestimmten Merkmalen erkennen kann. Es muß also möglich sein, sie zu beobachten, sie zu beschreiben, sie zu klassifizieren und die Gesetze zu suchen, die sie erklären« (1902, S. XXXVII; dt. 1988, S. 76).

Um das Phänomen Arbeitsteilung soziologisch erschöpfend zu fassen, folgt er strikt seiner Methode: im Ersten Buch der *Arbeitsteilung* untersucht er den funktionalen Wirkungszusammenhang zwischen Arbeitsteilung und Solidarität; im Zweiten identifiziert er zur kausalen Erklärung der Arbeitsteilung deren Ursachen; im Dritten Buch studiert er ihre anormalen, »pathologischen« Formen. Durkheims zentrales Interesse bleibt dabei durchgängig auf den Zusammenhang von Arbeitsteilung und Solidarität gerichtet. Im Ersten Buch unterscheidet er zu dessen Klärung idealtypisch zwei Gesellschaftsformen und charakterisiert diese im Hinblick auf ihre unterschiedliche Struktur, ihre differente Solidarität und ihre diese Solidarität jeweils fundierenden Rechts- und Moralsysteme, um mit Hilfe dieser Konzeptio-

always used the concept ›*solidarité*‹ in its pre-Bourgeois, objective, relational, and non-ethical sense«.

nen die Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv herauszuarbeiten. Da die beiden Solidaritätsformen als Bewußtseinsphänomene nicht direkt meßbar sind, operationalisiert er sie mittels der ihnen entsprechenden Rechtsformen und folgert daraus, daß diese Solidaritätstypen sich gleichsinnig mit diesen Rechtsformen verändern. Nach dem Charakter der Sanktionsgewalt unterscheidet er zunächst ein *repressives Recht*, das er vornehmlich mit dem Strafrecht gleichsetzt. Im Kontext dieses Rechts ist ein begangenes Verbrechen kein Akt, dessen Folgen ausschließlich dem dafür verantwortlichen Individuum zuzuschreiben wären, sondern ein Verstoß gegen das gemeinsame Wert- und Regelsystem, das sogenannte *Kollektivbewußtsein* (*conscience collective*).[21] Die Strafe nimmt daher den Charakter der Sühne an, und die Härte der Strafe bestätigt die Geltung des Kollektivbewußtseins. Das *restitutive Recht* hingegen, das im Kooperationsrecht (wie Zivil-, Handels- und Familienrecht) Ausdruck findet, reagiert auf Verstöße mit der Forderung nach Wiedergutmachung des angerichteten Schadens, ohne in dem Vergehen einen Angriff auf das Kollektivbewußtsein zu sehen. Diese beiden divergenten Rechtsformen definieren unterschiedliche Formen der gesellschaftlichen Solidarität, wobei repressives Recht mit *mechanischer Solidarität* und restitutives Recht mit *organischer Solidarität* korrespondiert. Da Durkheim diese beiden Solidaritätsformen durch den Hinweis auf die Geltung ganz divergenter Rechtsformen einführt, sieht er sich zu der These veranlaßt, daß sie nicht gleichzeitig und im selben strukturellen Zusammenhang existieren können. Es ist ihm »ein Gesetz der Geschichte, daß die mechanische Solidarität, die zuerst allein oder fast allein stand, nach und nach an Boden verliert und daß die organische Solidarität ein immer stärkeres Übergewicht erhält« (1902, S. 149; dt. 1988, S. 229). Über die von Durkheim eingeführten Definitionsketten und theoretischen Zuordnungen zwischen Solidarität, Rechts- und Gesellschaftstypen läuft dieses ›Geschichtsgesetz‹ auf die Behauptung hinaus, daß die von ihm unterschiedenen Gesellschaftsformen

21 *Conscience collective* hat im Französischen eine Doppelbedeutung: in kognitiver Hinsicht meint es »kollektives Bewußtsein« im Sinne einer gemeinsamen Denk- und Sprachtradition; in moralischer Hinsicht ist es eine Art »kollektives Gewissen«, das auf einem kollektiven Moralcode beruht.

sich mit Unabwendbarkeit ablösen müssen.[22] Um diese These anhand des empirischen Materials plausibel zu machen, unterscheidet er zwischen »einfachen« und »höheren« oder »organisierten« Gesellschaften: *Einfache Gesellschaften* (*sociétés primitives*) sind klein, überschaubar und segmentär differenziert, so daß etwa eine Stammesgesellschaft aus vielen selbständigen Horden und Klans bestehen kann, die intern eine ähnliche soziale Organisation aufweisen, untereinander aber nur geringen Kontakt haben. Jedes Segment zeichnet sich durch ein starkes Kollektivbewußtsein, geringe Arbeitsteilung auf der Basis von Alter und Geschlecht und mechanische Solidarität aus, die Durkheim als »eine Solidarität *sui generis* (charakterisiert), die, aus Ähnlichkeiten erwachsend, das Individuum direkt an die Gesellschaft bindet« (1902, S. 74; dt. 1988, S. 156). Diese direkte Bindung an die Gesellschaft durch die imperative und moralische Kontrolle des Kollektivbewußtseins ist so stark, daß der einzelne nach den Grundzügen der Kollektivmentalität geformt wird und als Kopie des Kollektivtypus keine besondere Individualität entwickelt. »Die Solidarität, die aus den Ähnlichkeiten entsteht, erreicht ihr *Maximum*, wenn das Kollektivbewußtsein unser Bewußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt: aber in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null« (1902, S. 99; dt. 1988, S. 181 f.).

Höhere Gesellschaften (*sociétés supérieures*) demgegenüber sind groß und umfangreich, komplex und funktional differenziert, so daß sie aus einem »System von verschiedenen Organen, von denen jedes eine Sonderrolle ausübt, und die ihrerseits aus differenzierten Teilen bestehen« (1902, S. 157; dt. 1988, S. 237). Gesellschaften dieser Art gleichen hochgradig differenzierten Organismen, weshalb die hier vorherrschende Solidarität einen notwendig »organischen« Charakter gewinnen wird. Ungleich der mechanischen Solidarität bindet diese organische Solidarität die

22 Diese Gedankenführung läßt das Frühwerk Durkheims in den Augen einiger seiner Kommentatoren gerne als ein »evolutionistisches« erscheinen; vgl. Hinkle (1976). Bisweilen übersieht man dabei, daß Durkheim ›Evolution‹ keineswegs als eine unabdingbare Zwangsläufigkeit versteht, sondern die verursachenden Bedingungen gesellschaftlicher Transformationen durchaus (wenn nach heutigem Wissen beurteilt auch sicher nicht vollständig) angeben kann.

Individuen nicht direkt an die Gesellschaft, sondern integriert sie über arbeitsteilig organisierte, spezialisierte Tätigkeitsbereiche, die untereinander ein Netz wechselseitiger Abhängigkeit bilden. Infolge dieser Spezialisierungen werden ganz divergente Fähigkeiten und Berufsrollen prämiert, die Ausgangspunkt für individuelle Persönlichkeitsentwicklungen werden können und deren steigende Vielfalt durch ein alle Akteure verbindendes Kollektivbewußtsein mit immer geringer werdender Wahrscheinlichkeit integrierbar ist. Dieses transformiert sich in der Folge in eine Vielzahl funktionsspezifischer Wert- und Normkodizes, ohne daß diese deshalb ihren genuin moralischen Charakter darüber verlieren müßten. Für Durkheim steht daher der Zusammenhang von Arbeitsteilung, Solidarität und Moral in höheren Gesellschaften fest: »Dadurch, daß die Arbeitsteilung zur Hauptquelle der sozialen Solidarität wird, wird sie gleichzeitig zur Basis der moralischen Ordnung« (1902, S. 396; dt. 1988, S. 471), und er folgert: »Zu Unrecht stellt man also die Gesellschaft, die aus der Gemeinschaftlichkeit des Glaubens entsteht, der Gesellschaft gegenüber, die auf der Zusammenarbeit beruht, indem man nur der ersten einen moralischen Charakter zubilligt und in der zweiten nur eine wirtschaftliche Gruppierung sieht. In Wirklichkeit hat gerade die Zusammenarbeit ebenfalls ihre eigenständige Moralität« (1902, S. 208; dt. 1988, S. 285).
Mit diesem Raisonnement hat sich Durkheim zwar darauf festgelegt, daß jede Form der gesellschaftlichen Solidarität eine moralische sei, die genauere Wirkungsweise des von ihm angesprochenen Zusammenhangs freilich wird dadurch keineswegs klar.[23] Offenkundig nimmt Durkheim an, daß Arbeitsteilung zur Differenzierung von Funktionen und zur Spezialisierung von Berufen führt; ferner, daß die Interdependenz der Funktionen und die Vielfalt der Berufe Kooperation und Austausch begünstigen; und schließlich, daß der daraus resultierende rege soziale Kontakt

23 Das ist das einhellige Urteil all derer, die sich um ein genaues Verständnis der *Arbeitsteilung* bemühen. Siehe Alexander (1982, S. 124 ff.), Bellah (1973, S. IX ff.), Blau (1977, S. 198 ff.), Corning (1982, S. 366 ff.), Filloux (1970, S. 18 ff.), Kemper (1975, 1972), Lukes (1973, S. 137 ff., S. 296 ff.), Müller (1983, S. 128 ff.), Münch (1982, S. 574 f.), Parsons (1967, S. 13 ff.; 1968, S. 320 ff.), Pope/Johnson (1983, S. 682 ff.) und Tyrell (1985, S. 181 ff.).

zwischen unterschiedlichen Individuen soziale Bande – die organische Solidarität – bildet, die für die soziale Integration in den höheren Gesellschaften sorgt. Diese Lesart kommt jedoch, so scheint es, Spencers Vorstellung der Ausbildung einer industriellen Kooperation[24] recht nahe. Spencer geht wie Durkheim davon aus, daß Arbeitsteilung und Spezialisierung regen Austausch nach sich ziehen; wie Durkheim unterstellt auch er, daß diese Tauschprozesse auf der Grundlage individuell geschlossener Verträge sich vollziehen. Aber im Gegensatz zu Durkheim prognostiziert Spencer im Gefolge einer umfangreicher werdenden Vertragskooperation den Rückgang zentralistischer Regulationen und staatlicher Funktionen. Genau hier setzen Durkheims Bedenken ein. Folgerichtig unterzieht er deshalb dieses Idealbild einer utilitaristischen Gesellschaftstheorie[25] – freier, ausschließlich vertraglich geregelter Markttausch, liberaler Nachtwächterstaat und strikter Individualismus – im berühmten siebten Kapitel der *Arbeitsteilung* einer radikalen Kritik.[26] Die dort vorgenommene Abgrenzung von »organischer Solidarität und Vertragssolidarität« soll nicht nur die Grenzen utilitaristisch-ökonomischer Theoriebildung aufzeigen, sondern im gleichen Zuge seine eigene Konzeption über das Medium der Kritik profilieren. Durkheim bringt eine Reihe von Einwänden vor. Zunächst leugnet er keineswegs, daß die individuelle Initiative und die Menge wirtschaftlicher Kontakte zugenommen haben; doch ist es in seinen Augen ein Fehlschluß, aus dieser Entwicklung abzuleiten, daß höhere Gesellschaften einzig und allein aus dem durch individuelle Interessen geknüpften »unermeßlichen System privater

24 Vgl. Spencer (1897, S. 553 ff., S. 565 ff.). Das ist eine Spannung, die die *Arbeitsteilung* durchzieht: die heftige Kritik an und Polemik gegen eine utilitaristische Gesellschaftstheorie von Spencers Zuschnitt und zugleich die Fülle sachlicher Ähnlichkeiten und Parallelen zu Spencers Werk. So auch Corning (1982) und Rüschemeyer (1985 a).

25 Freilich ist das eine Charakterisierung, die so konstruiert ist, daß ihre Kritik leichtes Spiel hat. Vielfach ist die so attackierte Position nur noch eine Karikatur ihrer selbst, was deutlich wird, wenn man sich die Bandbreite utilitaristischen Denkens vor Augen führt. Sehr hilfreich zur Klärung dieser Thematik ist Camic (1979).

26 Parsons' (1968) bekannte Durkheim-Interpretation sieht in der Utilitarismuskritik das Hauptverdienst der *Arbeitsteilung*.

Verträge« (1902, S. 180; dt. 1988, S. 259) bestehen. Ganz im Sinne von Thomas Hobbes hält er eine soziale Ordnung auf der ausschließlichen Basis individueller Interessen nicht für bestandsfähig: »Denn wo das Interesse allein regiert, ist jedes Ich, da nichts die einander gegenüberstehenden Egoismen bremst, mit jedem anderen auf dem Kriegsfuß, und kein Waffenstillstand kann diese ewige Feindschaft auf längere Zeit unterbrechen. Das Interesse ist in der Tat das am wenigsten Beständige auf der Welt. Heute nützt es mir, mich mit Ihnen zu verbinden; morgen macht mich derselbe Grund zu Ihrem Feind« (1902, S. 181; dt. 1988, S. 260).

Aber selbst wenn man zugesteht, daß sich individuelle Interessen über Verträge in wenigstens vorübergehende Kooperation umwandeln lassen, wer garantiert die Einhaltung dieser Verträge? Wenn Verträge willkürlich verletzt werden, wann, wie und wo kann der Geschädigte auf Wiedergutmachung pochen? Durkheim schließt aus der Berechtigung dieser Frage, daß zwar Individuen jederzeit Verträge schließen können, daß aber ein Vertrag sich nicht selbst genügt: »denn nicht alles ist vertraglich beim Vertrag« (1902, S. 189; dt. 1988, S. 267). Es sind diese nonkontraktuellen Elemente des Kontrakts, welche die Einzelverträge zum wechselseitigen Austausch erst ermöglichen und die friedliche Abwicklung des Tauschgeschäfts in Aussicht stellen. Kurz, die »*Institution des Kontrakts* regelt im einzelnen die zugelassenen Inhalte eines Vertragsabschlusses, die erlaubten Mittel zur Herstellung einer Vereinbarung, die daraus erwachsenden Konsequenzen für die Vertragspartner und Dritte und schließlich die Verfahren zur Einklagung von Vertragsrechten und -pflichten« (Müller 1983, S. 127). Wo solche Rahmenbedingungen fehlen, auf deren Achtung sich die Akteure vorweg moralisch verpflichten, ist jeder Austausch riskant, sind Konflikte wahrscheinlich, zumal die Einkalkulierung aller Einzelheiten und Eventualitäten in einem Vertrag in aller Regel unmöglich bleibt. Wenn sich im Gefolge steigender Arbeitsteilung und daraus resultierender Interdependenzen die Anzahl der konfliktlosen Tauschakte steigert, so nicht ausschließlich deshalb, weil dies im Belieben der vertragsschließenden Interessenten läge, sondern weil sie als Mitglieder ein und derselben Gesellschaft sich immer schon als moralisch gebundene, auf die Einhaltung notwendiger Regeln ver-

pflichtete Akteure begegnen. Die Vertragssolidarität kann auf diese Weise sicher für sich beanspruchen, »eine der bedeutendsten Spielarten der organischen Solidarität« zu sein (1902, S. 374 f.; dt. 1988, S. 450) – letztere aber erschöpft sich nicht in ihr.

Jenes Anwachsen der Arbeitsteilung und des sozialen Verkehrs, der Ausbau der normativ-rechtlichen Infrastruktur läßt im weiteren auch den modernen Staat nicht unberührt, vielmehr hat er infolge der rapiden industriellen Entwicklung eine Fülle neuer Aufgaben erhalten, wozu auch zählt, die Ziele der gesellschaftlichen Zusammenarbeit festzulegen und die Beiträge der verschiedenen Organe zu deren Realisation zu beschaffen und zu koordinieren, kurz jene öffentlichen Güter zur Verfügung zu halten, zu deren Bereitstellung die Bürger in aller Regel gezwungen werden müssen. Durkheim kann angesichts dieses Sachverhalts keinen Abbau des Staates erwarten, sondern allenfalls seinen Ausbau (1902, S. 177 f.; dt. 1988, S. 256 f.). Die von ihm zugestandene Zunahme des Individualismus kann er somit nicht gleichsetzen mit dem »Absterben des Staates«.

Liest man diese Anti-Spencer-Argumente Durkheims zusammen mit seinen Ausführungen zum moralischen Charakter des Zusammenhangs von Arbeitsteilung und Solidarität, so wird deutlich, daß die wachsende Notwendigkeit der Regulierung von Interdependenz und Austausch nicht aus den grundsätzlich verhandlungsfähigen Interessen der Individuen allein hergeleitet werden kann, sondern von *moralischen Banden* getragen werden sollte; daß überdies die restitutionsrechtliche Absicherung von Tauschverträgen nur eingeschränkt Solidarität stiften kann und daß endlich staatliche Institutionen für die Abstimmung der anfallenden Tauschakte eine gewichtige Rolle zu spielen vermögen.

Trotz dieser vielfältigen und sicher zutreffenden Hinweise aber bleibt der normale Funktionszusammenhang zwischen Arbeitsteilung und organischer Solidarität letztlich unaufgeklärt; die genaueren Bedingungen und Mechanismen, unter denen Arbeitsteilung organische Solidarität tatsächlich erzeugen soll, können wir paradoxerweise erst den pathologischen Formen der Arbeitsteilung entnehmen. Bevor wir indessen dazu übergehen, müssen wir zunächst die *Ursachen* der Arbeitsteilung betrachten und in deren Lichte die Folgen der Arbeitsteilung für die Solidaritätsent-

wicklung. Auch in dieser Frage, welches denn die treibenden Ursachen der Arbeitsteilung seien, fühlt sich Durkheim dazu aufgerufen, überkommene Vorschläge zu korrigieren. Die utilitaristische These, wonach die Arbeitsteilung die Produktivität erhöhe und eben deshalb realisiert werde, kontert er mit dem Hinweis, daß derartige Einsichten im vorhinein kaum zu gewinnen sind. Aus demselben Grund erscheint es ihm als völlig unplausibel, daß die Arbeitsteilung sich einstellt, um die Zivilisationsentwicklung voranzutreiben. Und ebenso wehrt er sich konsequenterweise gegen die derartige Überlegungen generalisierende Theorie, die Arbeitsteilung habe ihren »Ursprung ausschließlich in dem Wunsch des Menschen, sein Glück ständig zu vermehren« (1902, S. 212; dt. 1988, S. 289). Gegen die Glücksthese setzt Durkheim die Annahme, daß das menschliche Glücksempfinden weitgehend beschränkt ist. Trifft diese These zu, so müßten die Fortschritte der Arbeitsteilung in dem Augenblick zum Erliegen kommen, in dem ihre Früchte das Glücksverlangen gesättigt hätten. Dagegen spricht jedoch der empirische Tatbestand, daß sich die Arbeitsteilung ständig weiterentwickelt. Da zudem nicht eindeutig zu bestimmen ist, was »Glück« ist, vielmehr alle Glücksdefinitionen historisch mit der Struktur einer Gesellschaft variieren, und damit die Verfügung von »Glücksgütern« offenbar vom Stand der jeweils erreichten Arbeitsteilung abhängt, folgert Durkheim daraus, daß das individuelle Streben nach Glück nicht die Ursache der Arbeitsteilung sein kann. Da sich Durkheim im Gefolge solcher Überlegungen in letzter Instanz jede Art individueller Erklärungen struktureller Phänomene verbietet, verzichtet er im weiteren gänzlich darauf, die Ursachen der Arbeitsteilung in den Intentionen der Akteure aufzufinden, und wendet seine Aufmerksamkeit den nicht-individuellen Randbedingungen der Arbeitsteilung zu: »Daher muß man deren ursprüngliche Bedingungen im sozialen Milieu suchen. Die Variationen, die dort entstehen, erzeugen die Veränderungen, durch die die Gesellschaften und die Individuen gehen« (1902, S. 232; dt. 1988, S. 308). Er identifiziert vor allem sozialökonomische Faktoren[27], die Arbeitsteilung begründen, wie Bevölke-

27 Solche Faktoren in Erklärungsargumenten anzuführen ist keineswegs neu, sondern gehört zur guten Tradition der Arbeitsteilungs-

rungswachstum und -konzentration, Urbanisierung und Ausbau der Verkehrs- und Kommunikationswege, kurz: die Zunahme des Volumens und der materiellen und moralischen Dichte von Gesellschaften. Die Grundidee ist die gleiche wie bei Marx: Die sozialökologischen Wachstums- und Verdichtungsprozesse bringen mehr Menschen auf engerem Raum in schnellerer Zeit miteinander in Kontakt. Beide Autoren verknüpfen mit diesen Prozessen indessen unterschiedliche Erwartungen, wenngleich mit gemeinsamem Bezugspunkt: Marx hofft auf die Bildung eines starken Klassenbewußtseins, das zu einer Klassengemeinschaft führt, also einer Solidarität aus Ähnlichkeiten oder mechanischer Solidarität einer Gruppe *innerhalb* einer Gesellschaft. Durkheim hingegen vertraut darauf, daß die Arbeitsteilung organische Solidarität erzeugt, die zu einer Arbeits- und Berufsgemeinschaft führt, also einer Solidarität aus Unterschieden der Funktionen, Berufe und Individuen einer eben hierdurch heterogenisierten Gesamtgesellschaft. Aber resultiert aus diesem verdichteten sozialen Verkehr die Arbeitsteilung zwangsläufig und auf direktem Wege? Für Durkheim steht dieser Zusammenhang außer Frage: »Die Arbeitsteilung ändert sich im direkten Verhältnis zum Volumen und zur Dichte der Gesellschaften; wenn sie also im Lauf der sozialen Entwicklung ständig fortschreitet, so deshalb, weil die Gesellschaften regelmäßig dichter und ganz allgemein umfangreicher geworden sind« (1902, S. 244; dt. 1988, S. 321).
Erneut ist es die Kritik an Spencer, über die Durkheim seine eigene Vorstellung präzisiert. Nach dessen Auffassung erzwingt die Verschiedenartigkeit der Umwelt selbst die Ausbildung unterschiedlicher Fähigkeiten und Fertigkeiten der Menschen, indem sie spezifische Spezialisierungen nahelegt. »Aber warum sollen (die Menschen) sich spezialisieren? ... Spencer erklärt recht gut, wie die Evolution vor sich geht, wenn sie stattfindet; aber er sagt

diskussion; vgl. etwa Marx (1965, S. 21, 50 ff.) und Spencer (1897, Bd. 3, S. 352 ff.). Ihre Benennung macht Durkheim ebensowenig zum »Biologisten« wie Mill, Marx, Spencer, Engels, Malthus, Smith, Ricardo, Arnold und andere. Freilich hat Merton (1965, S. 110 f.) geglaubt, Durkheim derartiges vorwerfen zu müssen, und Hammond (1983) sieht in Durkheims sozialökologischer Erklärung der Arbeitsteilung einen »klassischen« Beitrag zur Soziobiologie der Menschen.

uns nicht, welches die Triebfeder ist, die sie hervorruft« (1902, S. 248; dt. 1988, S. 324 f.).[28] Durkheim entdeckt diesen Mechanismus zur Spezialisierung im Darwinschen Prinzip des »struggle for existence«, des »Kampfs ums Überleben«. Wachstum und Verdichtung der Bevölkerung führen zu einer Verschärfung des Lebenskampfs, der durch Arbeitsteilung und berufliche Spezialisierung an Heftigkeit verliert, weil infolge ihrer unterschiedlichen Fähigkeiten mehr Menschen auf gleichem Raum existieren können; »die Arbeitsteilung ist also ein Ergebnis des Lebenskampfes, aber in einer gemilderteren Form« (1902, S. 253; dt. 1988, S. 330).

Betrachtet man diese Ursachen- und Folgebestimmungen Durkheims zusammen, dann läßt sich seine Argumentation zu folgender Gleichung zusammenziehen: Erhöhtes Volumen und zunehmende Dichte führen zu verschärftem Überlebenskampf, der zur eigenen Vermeidung oder Minderung Arbeitsteilung hervorruft; arbeitsteilige Differenzierung und die daraus folgende Interdependenz zwischen den Funktionen und beruflichen Spezialisierungen schaffen ihrerseits jene sozialen Bande, die, als organische Solidarität verstanden, die Integration der Gesellschaft vollziehen.

Unter den in dieser Gleichung benannten Variablen scheinen »Überlebenskampf« und »soziale Bande« indessen nicht nur ganz ad hoc eingeführte Konzeptionen zu sein, sondern sie schließen sich, genauer besehen zumindest, in manchen Fällen wechselseitig aus: denn wo der Kampf ums Überleben getobt hat, bilden sich soziale Bande keineswegs zwangsläufig und unmittelbar aus, sondern man wird mit gleicher Plausibilität infolge des erhöhten Konkurrenzdrucks auch mit einer Zunahme von Konflikten und Auseinandersetzungen rechnen dürfen. Folgerichtig muß Durkheim in Verfolgung der Logik seines Argumentes den Versuch machen, den Fortbestand des Lebenskampfs und den daraus resultierenden Mangel an Solidarität und Integration in einem gesonderten Schritt als *Abweichung* von einer ansonsten

28 Dies ist eine der Stellen, an der sich Durkheim in seinem beständigen Abgrenzungskampf gegenüber Spencer darauf einläßt, dessen Position inhaltlich falsch wiederzugeben; tatsächlich unterscheiden sich die Erklärungen der beiden Kontrahenten in ihrer Substanz in keiner Weise; vgl. dazu die Richtigstellung bei Corning (1982, S. 360 ff.).

unabwendbaren Folgebeziehung zwischen steigender Arbeitsteilung und zunehmender Solidarität auszuzeichnen. Er tut dies im Dritten Buch unter der Überschrift »Die anormalen Formen der Arbeitsteilung«.

Paradoxerweise erfährt man in den drei kurzen Abschnitten dieses Buches mehr über die »normale« Funktionsweise der Arbeitsteilung als in den vorangegangenen 300 Seiten.[29] Sie sind daher außerordentlich aufschlußreich für das angemessene Verständnis des Verhältnisses von Arbeitsteilung und Solidarität, zumal sich Durkheim in ihnen einmal mehr nicht nur von Spencers individualistischer Konzeption, sondern auch von Comtes kollektivistischen Vorstellungen abgrenzt. Erst im Lichte dieser doppelten Abgrenzung werden die Grundlagen seiner eigenen Überlegungen vollends deutlich. Er unterscheidet drei anormale Formen: die anomistische, die erzwungene Arbeitsteilung und »eine weitere anormale Form« (1902, S. 383; dt. 1988, S. 459), die man als »innerorganisatorischen Koordinationsmangel« bezeichnen könnte. Sie beziehen sich auf die Gesellschafts-, die Gruppen- und die Organisationsebene.

Wie Durkheims scharfe Kritik an Spencers utilitarischer Gesellschaftstheorie zeigt, glaubt er eine Gesellschaftsordnung zu krisenhafter Auflösung verurteilt, die ausschließlich auf dem freien Spiel der Kräfte, einem Minimalstaat und rein individuellen Interessen aufbaut. Jene Desintegrationsgefahr kündigt sich an in »industriellen und kommerziellen Krisen«, in der »Feindschaft zwischen Arbeit und Kapital« (1902, S. 344 f.; dt. 1988, S. 422) und in der »Anarchie ... in der Wissenschaft« (1902, S. 359; dt. 1988, S. 437). Weit davon entfernt also, das Bild einer friedlichen Tauschgesellschaft mit industrieller Solidarität zu bieten, erzeugt »in allen diesen Fällen die Arbeitsteilung nicht die Solidarität ..., weil die Beziehungen der Organe nicht geregelt sind, weil sie in einem Zustand der *Anomie* verharren« (1902, S. 360; dt. 1988, S. 437).

29 Das konstatiert Durkheim selbst (1902, S. 343, dt. 1988, S. 421): »Im übrigen erlaubt uns das Studium der abweichenden Formen, die Existenzbedingungen des Normalzustandes besser zu bestimmen. Wenn wir die Umstände kennen, unter denen die Arbeitsteilung keine weitere Solidarität erzeugt, wissen wir besser, was nötig ist, damit sie ihre volle Wirkung entfaltet.«

Nichts scheint nun naheliegender, als zur theoretischen Deutung dieser Sachlage die kollektivistische Konzeption Comtes zu übernehmen. Comte sieht zwar in der Arbeitsteilung auch eine Quelle der Solidarität, doch die positiven Integrationseffekte werden seiner Auffassung zufolge durch die disruptiven Folgen mehr als ausgeglichen. »Teilung ist Zersplitterung« formuliert noch Espinas in der Folge Comtes[30], und auch Schäffle macht warnend auf die desintegrativen Begleiterscheinungen der Arbeitsteilung aufmerksam.[31] Comte findet infolge dieser Gefahren keinen anderen Ausweg, als einen starken Staat zu postulieren, der sich Ökonomie und Gesellschaft unterwirft, und eine ebenso einheitliche wie verbindliche Philosophie, die ihre alte integrative Führungsrolle in den Wissenschaften zurückgewinnt. Nur auf diesem Wege kann die soziale Zersplitterung aufgehalten und der Konsensus in Gesellschaft und Wissenschaft wiederhergestellt werden. Tatsächlich aber verschließt sich Durkheim solchen Überlegungen. Auch wenn sich seine *Arbeitsteilung* über weite Strecken wie eine immer wieder aufgenommene und exklusive Auseinandersetzung mit der utilitaristischen Gesellschaftstheorie liest, darf darüber nicht vergessen werden, daß deren gängige Alternative – eine kollektivistische Gesellschaftstheorie Comteschen Zuschnitts – von ihm ebenfalls nachdrücklich zurückgewiesen wird. Wer das ignoriert, gerät in Gefahr, Durkheim am Ende umstandslos dem »kollektivistischen Lager« zuzuschlagen, und verpaßt auf diese Weise dessen originelle, wenngleich prekäre Lösung des Anomieproblems.[32] Anomie, so Durkheim, stellt sich überall da ein, wo neuartige Organe und Funktionen entstanden sind, ohne daß

30 Espinas (1878, S. 415).
31 Schäffle (1881², Bd. 4, S. 119).
32 So auch Gouldner (1958). Diese einseitige Tendenz findet sich bei Coser (1960), Nisbet (1965, 1967), Zeitlin (1968) und bei individualistischen Theoretikern wie Lindenberg (1983) und Vanberg (1975). Vermutlich ist das eine unintendierte Folge der Standardinterpretation von Parsons, der zwar Durkheim positiv rezipiert, die *Arbeitsteilung* jedoch auf ihre Utilitarismuskritik reduziert und so unfreiwillig dieser Lesart Vorschub geleistet hat. Vgl. in diesem Kontext die Deparsonianisierungsdiskussion in den USA: Pope (1973), Pope u. a. (1975), und die Kommentare von Cohen (1975) und Parsons (1975 b) sowie die Replik von Pope (1975).

sich in gleicher Weise und entsprechendem Umfang Regeln der Kooperation und damit soziale Bande ausbilden konnten. Hinter dieser ebenso plausiblen wie theoretisch schlichten Bestimmung verbirgt sich indes eine weitreichende These. Offenbar unterstellt Durkheim in diesem Kontext einen naturwüchsigen Ausgleichsprozeß zwischen sich selbst steigernder Arbeitsteilung und einer im selben Maße wachsenden Solidarität, von steigender Interdependenz und einer zwangsläufigen Befriedigung des daraus resultierenden Regelbedarfs; oder anders gewendet, Durkheim geht von einer *spontanen* Entstehung von solidaritätsstiftenden Regeln aus. Dazu bedarf es weder der ordnenden Hand des Staates im einzelnen noch besonderer Verträge auf der Basis individueller Interessen. Der im Gefolge der Arbeitsteilung sich verstärkende Austausch »regelt sich von selbst, und mit der Zeit konsolidiert er sich vollends« (1902, S. 360; dt. 1988, S. 437). Diese Selbstregulationshypothese beruht auf der Annahme einer fortschreitenden Habitualisierung[33], derzufolge der Austausch zunächst noch provisorisch, dann über Gewohnheit und schließlich über Recht geregelt wird und sich auf diese Weise selbst die verbindlichen Verkehrsformen stiftet. Regelmäßiger und beständiger Kontakt zwischen den Funktionen und reichlich vorhandene Zeit zur Regelfindung sind die beiden Voraussetzungen, die »jenen langsamen Vorgang der Festigung, dieses Netz von Verbindungen..., das sich nach und nach von selbst spinnt«, hinreichend begünstigen, welches seinerseits »aus der organischen Solidarität etwas Dauerhaftes macht« (1902, S. 358; dt. 1988, S. 435). In der Umkehrung dieses Arguments nimmt die Erklärung der Anomie damit klarere Formen an: Wenn in aller Regel der be-

33 Nach Durkheim ist Habitualisierung tatsächlich der Mechanismus der spontanen Regelbildung. Camic (1986) hat in einer vorzüglichen begriffsgeschichtlichen Studie gezeigt, daß ›habit‹ und Habitualisierung als zentrale Begriffe, in der frühen klassischen Soziologie noch vorhanden, allmählich als Erklärungsfiguren verschwinden, und zwar in dem Maße, wie sich die Soziologie als eigenständiges Fach institutionell etabliert. Seine These ist, daß die etablierte Soziologie sich betont von Biologie, Psychologie und Ökonomie absetzen wollte und ›habit‹/Habitualisierung sie zu nah an die individualistischen (und d. h. auch physiologisch argumentierenden) Verhaltenswissenschaften herangerückt hätte.

schriebene, habituell funktionierende Selbstregulationsprozeß für das Gleichgewicht im sozialen Leben sorgt, dann stellt sich Anomie nur »unter ausnahmsweisen und anormalen Umständen« (1902, S. 364; dt. 1988, S. 442) ein. Dazu wird jeder rasche soziale Wandel zählen, der eine Lücke zwischen der Entwicklung der Sozialstruktur, den kollektiv verbindlichen Regeln (Solidarität) und den sozialen Banden (Moral) aufreißt: »Tiefgreifende Veränderungen haben sich innerhalb sehr kurzer Zeit in der Struktur unserer Gesellschaft vollzogen. Sie haben sich mit einer Geschwindigkeit und in einem Ausmaß vom segmentären Typus befreit, für welche die Geschichte kein anderes Beispiel bietet. Folglich ist diese Moral, die diesem Sozialtypus entsprach, verkümmert, ohne daß sich an deren Stelle die neue genügend rasch entwickelt hat, um den Raum zu füllen, den die andere in unserem Bewußtsein hinterlassen hat« (1902, S. 405; dt. 1988, S. 479). Solange infolge derartiger Veränderungen Habitualisierungen behindert oder gar unmöglich gemacht werden, bleibt Anomie infolgedessen erhalten, aber in letzter Instanz nicht als ein dauerhafter Systemdefekt (etwa als eine Art Marxscher Entfremdung[34]), sondern nur als temporäre Krisenerscheinung, die durch den Wiedergewinn eines habituellen Gleichgewichts zurückgedrängt werden kann. Angesichts dieser Timelag-Hypothese, die zwar eine *»Ungleichzeitigkeit des Transformationsrhythmus«* (Müller 1983, S. 132) behauptet, letztlich aber auf eine immanente Selbstregulation vertraut, können die ökonomischen Krisen, die Feindschaft zwischen Arbeit und Kapital und die erfahrene Entfremdung am Arbeitsplatz den Selbstheilungskräften einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft anheimgestellt werden, weil sie notwendigerweise nur vorübergehender Natur sind. Allein dieser transitorische Charakter der Krise erlaubt es Durkheim in letzter Instanz, anomische Arbeitsteilung als pathologische oder abweichende, in jedem Falle aber anormale Form der Arbeitsteilung zu behandeln.

Die pathologische Form der *erzwungenen Arbeitsteilung* unterliegt indes nicht der heilenden Kraft der Zeit. Während Anomie durch die allmähliche Bildung neuer Regeln beseitigt werden

34 Siehe den vorzüglichen Vergleich von ›Entfremdung‹ und ›Anomie‹ bei Lukes (1967: 134 ff.).

kann, sind im Falle der erzwungenen Arbeitsteilung »die Regeln selbst die Ursache des Übels« (1902, S.367; dt. 1988, S. 443). Durkheim konstruiert diese anormale Form spiegelbildlich zur Anomie. So wie Anomie aus der Kluft zwischen hochentwickelter Arbeitsteilung und unterentwickelten Regeln resultiert, so verweist repressiver Zwang auf die Wirkkraft traditional-ständischer Strukturreste, die einem progressiven Moralbewußtsein gegenüberstehen, das die Existenz dieser überkommenen gesellschaftlichen Verhältnisse als »ungerecht« empfindet und auf Veränderung drängt. »Der Zwang beginnt erst, wenn die Reglementierung nicht der wahren Natur der Dinge entspricht, und in der Folge, da sie keine Basis mehr in den Sitten hat, nur mehr mit Gewalt aufrechterhalten werden kann« (1902, S. 370; dt. 1988, S. 446). Diese erzwungene Arbeitsteilung äußert sich in »Klassenkämpfen« als den »inneren Kämpfe(n), die aus der Art entstehen, wie die Arbeit verteilt ist« (1902, S. 367; dt. 1988, S. 443), und ungerechten Verträgen, in denen »die ausgetauschten Dienste« keinen »äquivalenten sozialen Wert haben« (1902, S. 376; dt. 1988, S. 452). Beides sind Formen sozialer Ungleichheit, die dem modernen Gerechtigkeitsbedürfnis zuwiderlaufen. Traditionelle berufliche Statuszuweisungsprozesse führen dazu, daß »die Institution von Klassen und Kasten ... der Verteilung der natürlichen Talente nicht oder nicht mehr entspricht« (1902, S. 368; dt. 1988, S. 444). Klassenkonflikte lassen sich daher nur durch freie Berufswahl und weitreichende Selbstentfaltungsmöglichkeiten der Individuen vermeiden. Die Allokation von Individuen auf Berufsrollen erfolgt damit aufgrund ihrer Fähigkeiten und Leistungen, nicht länger nach ihrer Geburt. Unerläßliche Voraussetzung für einen fairen Statuszuweisungsprozeß ist freilich die realisierte Chancengleichheit der Ausgangslage oder, wie Durkheim drastisch formuliert, die Existenz »der absoluten Gleichheit bezüglich der äußeren Bedingungen des Kampfes« (1902, S. 371; dt. 1988, S. 446). Diese äußere Chancengleichheit bleibt auch angesichts ungerechter Verträge gefordert, denn »das öffentliche Bewußtsein ... findet jeden Tausch ungerecht, in dem der Preis des Gegenstandes nicht der Mühe entspricht, die er gekostet hat, und der Dienste, die er leistet« (1902, S. 376; dt. 1988, S. 452). Während sich die Anomie auf die Arbeitsteilung in der *Gesellschaft* allgemein, erzwungene Arbeitsteilung auf die unabge-

stimmte Differenzierung von *Gruppen* (Klassen und Kasten) bezieht, so betrifft die dritte anormale Form der Arbeitsteilung jene in *Organisationen*. Pathologisch wird diese Form, wenn die innerorganisatorische Arbeitsteilung fehlerhaft geregelt ist oder gar nicht vorliegt, so daß Reibungs- oder Koordinations- und Transaktionskosten entstehen. Ein kluges Management wird durch ein effizientes Justieren der differenten Tätigkeitsbereiche diese Koordinationsdefizite und Zeitkosten beseitigen. Ironischerweise zitiert Durkheim an dieser Stelle zustimmend Marx[35], wonach die »Arbeitsteilung ... gewissermaßen die Poren des Arbeitstags« schließt (1902, S. 388; dt. 1988, S. 463). Während aber Marx die Schließung der Poren, d. h. die Beseitigung von Verschnaufpausen im Arbeitsprozeß als eine weitere Stufe der Ausbeutung interpretiert, begreift Durkheim in verblüffender Verkennung des Marxschen Textes dies als normale und durchaus akzeptable Folge funktionaler Differenzierung: »Denn die gleichen Ursachen, die uns zwingen, uns stärker zu spezialisieren, zwingen uns ... auch, mehr zu arbeiten. Wenn die Zahl der Konkurrenten innerhalb einer Gesellschaft steigt, dann steigt sie auch innerhalb jedes einzelnen Berufs. Der Kampf wird heftiger, und folglich muß man größere Anstrengungen auf sich nehmen, um ihn zu bestehen« (1902, S. 387; dt. 1988, S. 463).

Wie diese letzten Bemerkungen zeigen, ist Durkheim weit davon entfernt, den Wandel zur organisierten oder höheren Gesellschaft wie Marx als einen Übergang vom »Reich der Notwendigkeit« in das »Reich der Freiheit«, in Richtung einer zwanglosen, nichtarbeitsteiligen Kooperation und individuellen Unabhängigkeit zu feiern; eher scheint es, als ob Arbeitsteilung und berufliche Spezialisierung den Lebenskampf und die Konkurrenz erst intensivieren. Obgleich die organische Solidarität, aus der Interdependenz der Spezialisierungen erwachsend, ihre kooperative Kraft auch über diesen notwendigen Lebenskampf hinaus be-

35 Marx (1965, S. 360 f.). Dieses Mißverhältnis wirft bezeichnendes Licht auf die geringen Marx-Kenntnisse Durkheims. Obgleich Mauss (1958, S. 3) uns versichert, Durkheim habe das Marxsche Werk gekannt, hat er die Tragweite des Marxschen Entwurfs kaum erfaßt. Die eigene, französische Sozialismustradition wirkte dabei wohl als Hemmschwelle, denn Marx wurde erst spät durch Sorel in Frankreich bekanntgemacht.

wahrt, steht für Durkheim fest, daß »es weder nötig noch auch nur möglich ist, daß das soziale Leben ohne Kämpfe verläuft. Die Rolle der Solidarität besteht nicht darin, die Konkurrenz zu unterdrücken, sondern diese zu mäßigen« (1902, S. 357; dt. 1988, S. 434). Auf diese Weise erhalten sich nicht nur die Produktivitäts- und Leistungsvorteile der Arbeitsteilung[36], die den politischen Ökonomen so am Herzen lagen, sondern zugleich werden sozialstrukturell durch den äußeren Druck und moralisch durch das Ideal des Individualismus die Selbstentfaltungschancen des Individuums, die Liberale und Sozialisten gleichermaßen befürworten, auf ein historisch einmaliges Maß gesteigert. Durkheim sieht in diesem Prozeß, in dem sich das Kollektivbewußtsein auf den »Kult des Individuums« verdichtet, den eigentlichen »moralischen Wert der Arbeitsteilung« (1902, S. 471; dt. 1988, S. 396); denn dieser Kult, so sein optimistischer Ausblick, verbindet sich mit dem »Ideal der menschlichen Brüderlichkeit«, dem »Werk der Gerechtigkeit« und der Chancengleichheit, in einem Wort – dem »Ideal der ganzen Menschheit«: »Wenn man sich ... daran erinnert, daß sich das Kollektivbewußtsein immer mehr auf den Kult des Individuums reduziert, dann wird man sehen, daß die Moral der organisierten Gesellschaften im Vergleich zu jener der segmentären Gesellschaften durch etwas Menschlicheres und daher Rationaleres charakterisiert ist. Sie lenkt unsere Tätigkeit nicht auf Ziele, die uns nicht direkt betreffen, sie macht aus uns keine Diener idealer Mächte, die eine ganz andere Natur als wir besitzen, die ihrer eigenen Wege gehen, ohne sich um die Interessen der Menschen zu kümmern. Sie verlangt nur, unsere Nächsten zu lieben und gerecht zu sein, unsere Aufgabe zu erfüllen, darauf hinzuwirken, daß jeder in die Funktion berufen wird, die ihm am besten liegt, und daß er den gerechten Lohn für seine Mühe bekommt« (1902, S. 404; dt. 1988, S. 478).

36 Es ist bemerkenswert, daß nicht nur auf ökonomischer, sondern auch von soziologischer Seite die Produktivitäts- und Effizienzvorteile der Arbeitsteilung ungeprüft übernommen werden. Arbeitsteilung gilt per se als positiv, erhöht sie doch die gesellschaftliche Dynamik und die Lebens- und Individualisierungschancen; negativ können daher nur bestimmte *Formen* der Arbeitsteilung sein. Das ist das durchgängige Muster der Argumentation, selbst bei den Kritikern der Arbeitsteilung.

IV

Durkheim glaubt, die selbstgesetzten Ziele mit seiner Studie erfüllt zu haben. Er hat eine genuin *soziologische* Perspektive entwickelt, die auf den Zusammenhang von Arbeitsteilung, Solidarität und Moral gerichtet ist. Innerhalb dieser Perspektive hat er vor allem drei Fragenkreise behandelt: die Beziehung zwischen Arbeitsteilung und gesellschaftlichem Größenwachstum, Arbeitsteilung und sozialer Integration sowie Arbeitsteilung und Persönlichkeitsbildung. Zugleich hofft er *problemgeschichtlich* die Soziologie als eine tragfähige Synthese der in gegnerische Lager zerfallenden Strömungen des utilitaristischen »Individualismus« und des kollektivistischen »Sozialismus« etabliert zu haben. Bei der vermeintlich *vollständigen Erklärung* der Arbeitsteilung hilft ihm sein methodisches Programm, in dessen Verfolgung er nacheinander den funktionalen Wirkungszusammenhang, den Entstehungsprozeß und die pathologischen Formen betrachtet hat. Mit dem Nachweis, daß der Zusammenhalt in organisierten Gesellschaften durch eine Solidarität *sui generis* – die organische Solidarität – und eine individualistische Moral zustande kommt, glaubt er auch dessen *moralisch-praktische Problematik* beleuchtet zu haben. Das Unbehagen in der Moderne, das er verschiedentlich notiert, ist ihm daher kein Dauerzustand und keine »Systemkrise«, wie sie Marx für den modernen Kapitalismus analysiert, sondern ein vorübergehendes Phänomen. In dem Maße, in dem traditionalistische Reste der segmentären Gesellschaften verschwunden sein werden und die »Modernisierung« sich durchgesetzt haben wird, werden die temporären Defekte wie anomische, erzwungene Arbeitsteilung und innerorganisatorische Transaktions- und Koordinationsdefizite verschwinden. Durkheim vertraut auf die Zeit und die Selbstheilungskräfte der Arbeitsteilung einerseits, auf das Gerechtigkeitsempfinden der Öffentlichkeit angesichts der überkommenen Ungleichheiten auf der anderen Seite. Da er den Zusammenhang von Arbeitsteilung, Solidarität und Moral einer problemgeschichtlichen, systematischen und praktischen Klärung zugeführt zu haben glaubt, geht von der *Arbeitsteilung* ein

optimistischer Zug[37], ja die Selbstgewißheit aus, mit den Kräften der Entwicklung und des Fortschritts *al pari* zu sein und zugleich seinen Zeitgenossen eine verheißungsvolle Botschaft über die gesellschaftliche Zukunft vermittelt zu haben.

Trotz dieser optimistischen Ausstrahlung zeigten sich Durkheims Zeitgenossen von der Botschaft seines Werkes merkwürdig unbeeindruckt.[38] Ihrem weitgehend zwiespältigen, jedenfalls vorbehaltvollem Urteil stimmten bis zum heutigen Tag eine Vielzahl von Kommentatoren bei. Um diesen Tatbestand zu verdeutlichen und zu erklären, wollen wir zunächst die historische Kritik an Durkheims Frühwerk rekapitulieren und uns dann der Stellung der *Arbeitsteilung* in seinem Gesamtwerk, schließlich der systematischen Kritik an ihr zuwenden.

Schon die Verteidigung seiner Dissertation ruft bei den traditionalistisch gesinnten Pariser Philosophen heftige Proteste hervor. Ihnen scheint es, daß mit Durkheims Studie der überwunden geglaubte Positivismus Comtes, Taines und Espinas' wiederkehrt, der den Grundlagen einer normativen Moralphilosophie, die sie als Stütze der Sozialwissenschaft wünschten und empfehlen wollten, nicht gerecht wird. In Frankreich wird demnach der starke realwissenschaftliche Zuschnitt der Studie bemängelt, in Deutschland hingegen ihre geschichtsphilosophische Fundierung. So begrüßt Schmoller (1894) Durkheim zwar als Mitstreiter in der Runde der Arbeitsteilungsspezialisten, kritisiert jedoch die fehlende empirische Analyse der Arbeitsteilung. Statt deren faktische Erscheinungsformen ernsthaft zu studieren, habe Durkheim seine Argumente aus fragwürdigen philosophischen Spekulationen und biologischen Organismusanalogien bezogen und gleite über die Schwierigkeiten der Probleme der Arbeitsteilung »auf den Flügeln eines moralischen Ideals gar zu leicht hinweg« (Schmoller 1894, S. 288). Und auch Tönnies bemängelt die Durkheimsche Gedankenführung als »scholastisch und ohne … kritische Analyse« (1929, S. 216).

Die spiegelbildliche Kritik – dort der Positivismusvorwurf, hier die Verurteilung der geschichtsphilosophischen Orientierung –

37 Das ist verschiedentlich notiert worden. So auch Lukes (1973, S. 167), Pizzorno (1963, S. 19) und Poggi (1972, S. 173).

38 Zur Rezeption der *Arbeitsteilung* siehe Lukes (1973, S. 296 ff.).

sollte kein Einzelfall bleiben, vielmehr kehren diese Vorwürfe in der gesamten Rezeptionsgeschichte mit Regelmäßigkeit wieder[39], und es ist bis heute keineswegs klar, worin angesichts derartig divergierender Beurteilungen die »klassische« Bedeutung des Werkes liegt. Einige Kommentatoren erblicken in Durkheims erfolgreichem Kampf für eine eigenständige Soziologie[40] den bleibenden Wert dieses Buches. Folglich heben sie besonders seine ausführliche und gelungene Utilitarismuskritik hervor, die dafür gesorgt hat, daß bedeutende Schulen in der Soziologie einem eher kollektivistischen und makrosozialen Paradigma gefolgt sind, das heißt, ohne die *Arbeitsteilung* wäre wohl nicht nur die universitäre Etablierung der Soziologie in Frankreich unterblieben, sondern hätte sich in weitaus stärkerem Maße einem individualistisch-utilitaristischen Paradigma[41], das sich theoretisch auf Ökonomie und behaviouristische Psychologie stützt, verpflichtet. Meist Hand in Hand mit dieser Interpretation geht die Auffassung, daß die *Arbeitsteilung* zwar methodologisch von nachhaltigem Einfluß war, sachlich aber für die weitere Entwicklung des Durkheimschen Werkes keine Rolle mehr spielt. Die *Arbeitsteilung* ist demnach ein möglicherweise geniales, aber letztlich solitäres Jugendwerk[42], was dadurch bestätigt wird, daß Durkheim im weiteren Verlauf seiner Theoriebildung weder auf das Thema noch auf dessen leitende Begriffe wie ›Arbeitsteilung‹, ›Kollektivbewußtsein‹, ›mechanische‹ und ›organische Solidarität‹ zurückkommt. Diese Lesart legt es nahe, Durkheims Werkgeschichte insgesamt als eine diskontinuierliche oder von einem nachhaltigen Bruch durchzogene zu begreifen. In diesem Sinne, so die berühmte These von Parsons (1968², S. 304 ff.), läßt sich seine Gesellschaftstheorie als Übergang von einem ausformulierten positivistisch-mechanistischen zu einem rudimentären voluntaristischen Paradigma interpretieren. Diese Bruchthese wird zu-

39 Vgl. etwa Barnes (1966, S. 167 f.) und Hirst (1973, S. 1 ff.).

40 So Parsons (1968), Tenbruck (1981), Münch (1982) und die Literatur in Anm. 6.

41 Siehe dazu die Thesen von Lindenberg (1983), einige Kritikpunkte dazu finden sich bei Schmid (1981).

42 So Corning (1982, S. 377), Nisbet (1965, S. 37; 1970, S. 86; 1975, S. 128) und Parsons (1968). Siehe auch die Kritiken von Faris (1934, S. 376 f.) und Merton (1965, S. 109 ff.).

dem untermauert durch den Hinweis Durkheims, wonach die Entdeckung der Rolle der Religion in den Schriften Robertson Smiths im Jahre 1895 für ihn eine »révélation« war und er in deren Lichte alle seine früheren Arbeiten hätte umschreiben müssen (Parsons 1968², S. 409).
Gegen diese Tendenz der Sekundärliteratur, die methodologische Bedeutung der *Arbeitsteilung*, ihre Utilitarismuskritik, inhaltliche Zweitrangigkeit und werkgeschichtliche Diskontinuität herauszustellen, wehrt sich eine eher historische Interpretation[43], die in ihr Durkheims gesamte Soziologie angelegt sieht. Diese Rezeption stellt die moralische Krise und den Problemkomplex von Arbeitsteilung und Solidarität in den Vordergrund. Für eine Reihe ihrer Vertreter setzt erst mit Emile Durkheims *Arbeitsteilung* eine ernstzunehmende Diskussion der Differenzierungstheorie[44] ein, die für die Ausbildung von Funktionalismus, Systemtheorie und einigen Spielarten der Modernisierungstheorie von Bedeutung war; wenn auch nur wenige indes so weit gehen, in der *Arbeitsteilung* auch heute noch ein erschöpfendes Programm – oder gar dessen Einlösung – für eine soziologische Differenzierungstheorie[45] zu erblicken. Einige Autoren haben Durkheims sozialökologisches Argument[46] herausgegriffen und weiterzuentwickeln versucht; andere beleuchteten eher das Konzept der Anomie[47] und stellten theoretische Überlegungen im Anschluß an Durkheims *Arbeitsteilung* und *Selbstmord* an. Ferner ist sein Berufskonzept aus dem zweiten Vorwort zur *Arbeitsteilung* in Beziehung zur Berufs- und Professionalisierungsdiskussion[48] ge-

43 Siehe Allardt (1968, S. 1), Barnes (1966, S. 158 f., 170), Bellah (1973, S. XXIII), Giddens (1977, S. 242, 274; 1978, S. 82), Müller (1983, S. 116 ff., 1987, 1988), Tiryakian (1978, S. 188), Turner (1981, S. 388).
44 So Alexander (1986) und Bellah (1973, S. XXIII), Parsons (1972, 1975 a) und Smelser (1959, 1963).
45 Vgl. die kühne These von Alexander (1986).
46 Vgl. Gibbs/Browning (1966, S. 81 ff.) und Kemper (1972, S. 739 ff.). Teile der Sozialanthropologie haben sich in diesem Punkt immer schon auf Durkheim berufen; vgl. Harris (1969, S. 474 ff.).
47 So etwa Mertons berühmte Aufsätze über *Social Structure and Anomy* (1964², S. 131 ff.).
48 Vgl. exemplarisch Meier (1987) und Steeman (1963).

setzt worden und zu seinen Schriften zur Politik.[49] Diese theoriehistorische Sichtweise, so unterschiedliche Anknüpfungspunkte sie im einzelnen bieten mag, legt keine dramatische Bruchthese, sondern eher eine Kontinuitätsinterpretation in der Frage der Durkheimschen Werkentwicklung nahe. Sie behauptet die frühzeitige Ausbildung und Festschreibung eines einheitlichen Forschungsprogramms, schließt jedoch konzeptuelle Veränderungen keineswegs aus und konzediert durchaus einen allmählichen Wandel von einer sozialökologischen zu einer kultursoziologischen Betrachtungsweise. Entscheidend aber bleibt für diese Position die Annahme einer frühzeitigen Festlegung des Durkheimschen Ansatzes und dessen thematische Kontinuität: Durkheim variiert in seinen verschiedenen Werken immer wieder das ganz zweifelsfrei von Comte her bezogene Problem der wechselseitigen Kompatibilität von sozialer Ordnung und individueller Freiheit, von struktureller Differenzierung und Integration, Gemeinschaft und Individuum. Vor diesem Problemhintergrund kommt der *Arbeitsteilung* in der Tat insoweit eine zentrale Bedeutung zu, als er in dieser Schrift (freilich in uneingestandener Nähe zu den entsprechenden Bemühungen Spencers) einen »neuen« begrifflichen und theoretischen Rahmen entwickelt, der eine gesteigerte Arbeitsteilung, funktionale Differenzierung und berufliche Spezialisierung als Deutungsfolie für den Typus einer »modernen« Gesellschaft anbietet. Die damit gewonnene Bestimmung der »Moderne« – nimmt man den Untertitel seiner Studie ernst – behält er zeit seines Lebens bei.

Wenn somit offenbar die Bedeutung der *Arbeitsteilung* im allgemeinen und ihre Stellung innerhalb der Durkheimschen Werkbiographie im besonderen umstritten bleiben, so besteht doch andererseits eine weitgehende Einigkeit über die zentralen Schwächen dieses Werkes.[50] Da ist zunächst der nie restlos geklärte Zusammenhang von Kollektivbewußtsein, Arbeitsteilung und Solidarität, den Durkheim durch die modellartige Gegenüberstellung von mechanischer und organischer Solidarität zu

49 Siehe Giddens (1977), Lacroix (1981) und Müller (1983, 1987, 1988).

50 Einen guten Überblick über die Kritik an Durkheims Ansatz allgemein und die *Arbeitsteilung* im besonderen verschafft Lukes (1973); vgl. auch Therborn (1976, S. 247 ff.).

erhärten sucht. Es scheint so, als ob zur Untersuchung der von ihm unterschiedenen Typen der »primitiven« (G1) und »organisierten« Gesellschaften (G2) die Bedingungsfolge: segmentäre Differenzierung (SD), Kollektivbewußtsein (KB), mechanische Solidarität (MS), repressives Recht (RPR) und Integration (I) kontrastiert würde mit dem andersgelagerten Zusammenhang zwischen funktionaler Differenzierung (FD), Arbeitsteilung (AT), organischer Solidarität (OS), restitutivem Recht (RSR) und Integration (I).

In verkürzender, formaler Schreibweise:

$$G1: SD \rightarrow KB \rightarrow MS \rightarrow RPR \rightarrow I$$
$$G2: FD \rightarrow AT \rightarrow OS \rightarrow RSR \rightarrow I$$

fällt sofort auf, daß Durkheim eine der zentralen Bedingungen vergleichender Modellbildung verletzt, nur Variablen*werte* und nicht unterschiedliche Variablen miteinander zu konfrontieren. Es ist wenig informativ und bleibt genau besehen ohne nähere Begründung, wenn man erfährt, daß in G1 die soziale Integration in letzter kausaler Instanz durch eine moralische Variable (KB), in G2 hingegen durch eine strukturelle (AT) geleistet wird, solange offenbleibt, welche theoretischen Annahmen sich hinter einer derartigen Substitution verbergen. Will man Durkheim entgegenkommen und seine Systematisierungsbemühungen den Erfordernissen der Modellbildung anpassen, so könnte man ihm die These unterstellen, daß in G1 ein ausgeprägtes Kollektivbewußtsein und eine geringe oder gegen Null tendierende Arbeitsteilung, in G2 hingegen ein abnehmendes Kollektivbewußtsein und eine gestärkte Arbeitsteilung vorherrschen. Aber auch dies ist keineswegs eindeutig und nicht unproblematisch.

Anthropologen und Rechtshistoriker haben Durkheims Konzeption primitiver Gesellschaften[51] einer radikalen Kritik unterzogen. Zunächst sind »einfache Gesellschaften« keineswegs primitiv oder wenig komplex strukturiert, sondern weisen zuweilen hochkomplexe Strukturarrangements mit einem beachtlichen Ausmaß an Arbeitsteilung auf. Ein ausgebildetes Kollektivbewußtsein und eine daraus resultierende mechanische Solidarität führen weder zwangsläufig zu einem einmütigen Konsensus noch

51 Siehe Goldenweiser (1922), Needham (1963) und Stanner (1975), Simon (1981, S. 201 f.), Sheleff (1975), Reiner (1984).

zu uniformer Persönlichkeitsbildung, so daß komplizierte Konflikte und Streitfälle an der Tagesordnung sind und solche Gemeinschaften bisweilen eine große Toleranz abweichenden Persönlichkeiten gegenüber beweisen und zahlreiche Sonderrollen (etwa für Geisteskranke als »heilige Seher«) bereitstellen. Und im Gegensatz zur Vermutung Durkheims fungiert als Medium der Konfliktschlichtung nicht durchgehend ein repressives Recht, sondern vielfach finden sich auch Vorkehrungen der Wiedergutmachung.

Auch wenn man die ethnologische Kritik mit dem Hinweis relativierte, daß Durkheim seine Konzeption nur als Kontrastfolie zum Studium organisierter Gesellschaften benutzt hat, bleibt das eigentliche Problem, die Fragwürdigkeit des Zusammenhangs von Arbeitsteilung und organischer Solidarität, weiterbestehen. Die Unstimmigkeiten beginnen mit dem Begriff der »Solidarität« selbst: Einmal soll Solidarität aus Ähnlichkeiten (mechanisch) entspringen, zum anderen aus Unterschieden (organisch). Es ist aber wenig klärend, einen Begriff durch seine vereinten Gegensätze zu bestimmen. Um der daraus resultierenden Problematik zu entgehen, bevorzugt die Sozialpsychologie die erste Lesart, so daß ihr die Kohäsionskraft organischer Solidarität fraglich wird. Zu deren näheren Bestimmung legt Durkheim selbst die als Kausalfolge gedachte Variablenkette Arbeitsteilung, Interdependenz der Funktionen, wachsender Austausch, Kontaktsteigerung, Kooperation nahe, deren gestaffelte Wirkungen die organische Solidarität stiften sollen. Unglücklicherweise ist er in diesem Punkt denkbar ungenau: »The terms ›cooperation‹, ›division of labor‹ and economic ›exchange‹ are not, in fact, isomorphic. Cooperation can occur without specialization of functions (or a division of labor); exchange (trade) among specializers need not involve an integrated division of labor; exchange through third parties (trade) need not even involve direct cooperation« (Corning 1982, S. 366). Akzeptiert man diesen Einwand Cornings, dann wird klar, daß Durkheims Unterstellung, entwickelte Arbeitsteilung wirke in jedem Fall integrativ, zu schlicht ist, um theoretisch Bestand zu haben.

Aber selbst wenn man das funktionale Interdependenzargument ernst nimmt und als gültig erachtet, wonach die Erfordernisse wechselseitiger Abhängigkeit dazu hinreichen, Solidarität zwi-

schen den betreffenden Partnern hervorzurufen, und die dazu benötigten Kontaktmuster betrachtet, ist Skepsis angebracht. Funktionale Kontakte in arbeitsteiligen Organisationen finden vornehmlich statt zwischen Managern unterschiedlicher Firmen und ihren Kunden, und andererseits zwischen den Vorgesetzten und Untergebenen innerhalb der Organisation. In beiden Fällen wird der dadurch bestimmte »Geschäftsverkehr« kaum einen zwangsläufigen Solidaritätseffekt haben: weder dürfte die zwischenbetriebliche Funktionsteilung *als solche*, ohne nähere Betrachtung des ganz divergenten Marktgewichtes einzelner Organisationen, ihrer möglichen Größenunterschiede und ganz ungleichgewichtig gestalteten Abhängigkeiten, zur unbefragten Integration führen, noch wird man ausschließen dürfen, daß »Vergemeinschaftungen« häufig eher mechanisch erfolgen werden: die Manager *einer* Firma, die Verkäufer und Untergebenen *untereinander* werden sich vorzugsweise assoziieren, statt »funktionale Assoziationen« mit anders gelagerten Spezialisierungen zu wählen.[52] Organische Solidarität wird sich damit trotz der zugestandenen wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen unterschiedlichen Tätigkeiten keineswegs naturwüchsig einstellen oder erweist sich am Ende doch nur als vage oder schwache »Vertragssolidarität«, die sich von Spencers »industrieller Solidarität«, die als ungenügende zu kritisieren Durkheim nicht müde wird, kaum mehr unterscheidet. Durkheims Annahme, daß ein hohes Maß an Arbeitsteilung *stets* eine moralisch integrierte Ordnung voraussetzt, ist entsprechend überzogen, wenn nicht sogar einfach falsch; statt einer globalen »moralischen Infrastruktur« genügt in der Regel bereits eine »kybernetische Infrastruktur« (Corning 1982, S. 367), d.h. das Vorhandensein gemeinsamer Ziele zwischen unterschiedlichen Parteien, entsprechender Motivation, Kommunikationsmitteln und Koordinationsinstanzen, um einen umfassenden, wenn auch anonymen, meist medial – etwa durch Geld – vermittelten, spezialisierten Geschäftsverkehr und Austausch aufrechtzuerhalten.[53] In den

52 So Blau (1977, S. 198 ff.).

53 Das ist eine der zentralen Botschaften der *Philosophie des Geldes* von Simmel (1922[4]). In der Soziologie werden diese »Verkehrsformen« mittlerweile als Medientheorie diskutiert. Siehe Luhmann (1974) und Parsons (1978).

Begrifflichkeiten der rezenten spieltheoretisch orientierten Diskussion dieser Thematik formuliert, übersieht Durkheim die Möglichkeit und hohe Wahrscheinlichkeit »egoistischer Kooperation«, die auch unter Minimierung moralischer Vorgaben realisierbar und stabilisierbar erscheint.[54]
Am Ende rächt sich, daß Durkheim zwar den Zusammenhang von Arbeitsteilung und Solidarität untersucht, *nicht* aber die Gestalt der Arbeitsteilung selbst. Obgleich er die geringen Fortschritte der Theorie der Arbeitsteilung seit Adam Smith beklagt, ignoriert er gänzlich deren divergente Formen – Arbeitszerlegung, Produktionsteilung und Berufsteilung – wie auch Marx' zentrale Unterscheidung zwischen Arbeitsteilung innerhalb der Gesellschaft und Arbeitsteilung innerhalb der Fabrik.[55] Nur an einer Stelle unterscheidet er zwischen »einfache(r) Arbeitsteilung oder eine(r) Arbeitsteilung ersten Grades«, womit die Differenzierung in qualitativ ähnliche Aufgaben gemeint ist, und »zusammengesetzte(r) Arbeitsteilung oder... Spezialisierung« (1902, S. 93; dt. 1988, S. 176), womit die Differenzierung in qualitativ unähnliche Aufgaben ausgesprochen ist. Allerdings spielt diese Unterscheidung für die Argumentation des Buches keine näher bestimmte Rolle, da er die Arbeitsteilung (wenigstens im nachhinein) ohnehin mit beruflicher Spezialisierung gleichsetzt (1902, S. I ff.; dt. 1988, S. 41 ff.). Diese Vorentscheidung hat aber die fatale Konsequenz, daß er die unterschiedlichen Formen der Arbeitsteilung nicht danach untergliedern kann, ob sie der Bildung organischer Solidarität im Einzelfall zuträglich sind oder nicht.[56] Sonst hätte er sich vor Augen führen können, daß Arbeitsteilung ersten Grades eher zu *Routinisierung* und den typischen Verhältnissen industrieller Massenproduktion führt, die zwar durchweg Effizienz, aber keineswegs Solidarität fördert.[57] Nur Arbeitstei-

54 Vgl. dazu die Ausführungen bei Corning (1983), Kliemt (1985, 1986), Voss (1985), Axelrod (1984), Raub/Voss (1986), Vanberg (1982), Kemper (1975) und anderen.
55 Marx (1965, Bd. 1, S. 371 ff.).
56 Bedenkt man, daß dies sein zentrales Anliegen ist, so ist es zutreffend, daß Durkheims Ansatz hinter den bereits erreichten theoretischen Stand der Arbeitsteilungsdiskussion etwa bei Marx und Spencer zurückfällt. So Corning (1982) und Rüschemeyer (1985 a).
57 Zur Frage der »Routinisierung« vgl. Bonschier (1977, S. 443 f.).

lung zweiten Grades begünstigt eine Spezialisierung, wobei aber erst noch zu prüfen wäre, ob die potentiellen Autonomie- und Gestaltungschancen der Akteure durch die betreffende Organisationsstruktur und deren Koordinationsbedürfnisse nicht wieder zunichte gemacht werden.[58] Durkheims harmonisches Bild innerorganisatorischer Arbeitsteilung, das er im Abschnitt über die dritte anormale Form zeichnet, ist eine Folge überzogener Organismusanalogie und offenbar gänzlich ungetrübt von empirischen Kenntnissen. So hat nicht nur Schmoller, sondern auch Friedmann (1956, S. 19) recht, wenn er feststellt, daß Durkheim »die meisten Beispiele, mit deren Hilfe er sein System konzipiert, hoch, zweifellos zu hoch und abseits von der konkreten Wirklichkeit der Industrie, der Verwaltung und des Handels gesucht (hat). Die Wirklichkeit, die von seinen Theorien schon abwich, als er diese aufstellte, hat sich davon bald noch mehr entfernt«. Ähnliches gilt auch für die anomische und erzwungene Arbeitsteilung. Es ist sicher unberechtigt, Durkheim vorzuwerfen, er habe die Rollen von Klassenkämpfen und sozialer Ungleichheit einfach ignoriert.[59] »Anomie« und »Repression« geben auf *empirischer* Ebene eine zwar knappe, aber nicht unzutreffende Beschreibung dieser Phänomene. Das eigentliche Problem betrifft indes die *theoretische* Konzeptualisierung der Verhältnisse von Arbeitsteilung, heterogenen Funktionen, ungleichen Belohnungen und Klassenbildung; da er Begriff und Formen der Arbeitsteilung nicht weiter untersucht, ist er auf analytischer Ebene nicht dazu in der Lage, die Beziehung zwischen Arbeitsteilung und Klassenbildung[60] befriedigend zu erfassen. Angesichts seines eingeschränkten Interesses am moralischen Wert der Arbeitsteilung und seines Bestrebens, die Arbeitsteilung vom Vorwurf zu befreien, sie führe *zwangsläufig* zu Klassenbildung, Ausbeutung und Entfremdung, sieht er sich folglich zu der fraglichen Behauptung veranlaßt, Anomie und Zwang stellten nur temporäre Krisenphänomene dar, ohne dafür indessen eine wirklich einleuchtende Erklärung bereitzuhalten. In dieser theoretischen Notlage

58 Vgl. Blau/Scott (1963, S. 244 ff.).

59 So der Tendenz nach Bottomore (1981), O'Connor (1980, S. 62 ff.) und Zeitlin (1968).

60 Giddens (1977, 1978), Lukes (1973, S. 172 ff.) und Müller (1983, S. 116 ff.); vgl. dazu bereits Schmoller (1894, S. 288).

bleibt ihm kein anderer Weg, als das gängige Erscheinungsbild des damaligen Kapitalismus – Massenelend, Klassenauseinandersetzungen, Überlastungen und Überforderungen am Arbeitsplatz – als pathologisch und das heißt: als eine nicht näher aufzuklärende Abweichung von einem festliegenden Entwicklungspfad einzustufen und diesem rein empirischen Befund das mit utopischen und idealen Zügen versehene »Normalbild« einer optimalen Leistungsgesellschaft entgegenzuhalten.[61]

Was daher in der *Arbeitsteilung* unterschlagen wird, ist eine Diskussion der Gruppen- und Schichtungsstruktur organisierter Gesellschaften. Dies leitet sich unmittelbar aus dem Tatbestand her, daß Durkheims Argumentation kollektive Akteure gänzlich ausblendet.[62] Selbst wenn man daher von heutiger Warte her betrachtet geneigt ist, Durkheims Einschätzung der Entwicklung westlicher Industriegesellschaften zu wohlfahrtsstaatlich geregelten, sozial integrierten und klassenpazifizierten Formationen recht zu geben[63], so sollte man nicht übersehen, daß dies eine normativ gefärbte Prophezeiung, und keineswegs eine handlungstheoretisch und erst damit wissenschaftslogisch fundierte Prognose darstellte. Damit aber klafft eine schmerzliche theoretische Lücke in der Erklärung des Zusammenhangs zwischen Arbeitsteilung, organischer Solidarität und Integration. Durkheim selbst hat das Vorwort zur zweiten Auflage seines Erstlingswerks dazu benutzt, diese Lücke vermeintlich zu schließen – durch die

61 Siehe Lukes (1973, S. 174), Müller (1983, S. 179) und Poggi (1972, S. 254 f.). Das hat freilich bereits der Durkheim ansonsten so positiv gesonnene Bouglé (1903, S. 107 f.) bemerkt: »Et ainsi M. Durkheim nous decouvre moins ce que la division du travail produit en fait que ce qu'elle devrait produire, moins son effet nécessaire que son effet idéal.«

62 Dies beklagt auch Garnsey (1981) und betont in diesem Zusammenhang, daß Durkheim (wie die ihm folgende soziologische Forschung generell) die Tatsache übersehen habe, daß der erreichte Grad und die Form der Arbeitsteilung nicht zuletzt auch das Resultat von divergierenden Machtinteressen der betroffenen Kollektive seien. Vgl. auch Rüschemeyer (1956) und Krause (1982, S. 93). Lukes (1982, S. 22 f.) macht auf die generelle Unterbelichtung von Machtprozessen in der Durkheimschen Theorie aufmerksam.

63 Das liest sich aus einer *posthoc*-Warte so bei Alber (1984), Bendix (1960, S. 181 ff.) und Janowitz (1976).

Berücksichtigung von Berufsgruppen. Derartige Berufsorganisationen sollen die organische Solidarität dadurch fördern, daß mit ihrer Hilfe zwischen Staat und der Masse der Individuen eine intermediäre Ebene dezentraler Regelungsinstanzen installiert werden sollte, mit der Aufgabe und dem faktischen Effekt, die Milieus zur Verfügung zu stellen, in die die Individuen moralisch integriert werden. Setzt man seinen an entsprechende Theoreme von Montesquieu und de Tocqueville erinnernden Vorschlag[64] in Verbindung zu seinen übrigen Schriften zu Politik und Moral, so ersteht das (Ideal-)Bild einer bürgerlichen Berufsgesellschaft auf der Basis von Chancengleichheit, individueller Selbstentfaltung und fairem Austausch.[65] Allerdings bleibt auch dieser Vorschlag rein normativ, ohne daß Durkheim im einzelnen theoretisch anzugeben weiß, wie man aus dem vorübergehenden Stadium eines naturwüchsigen Kapitalismus mit Anomie und Zwang in den Zustand einer solidarisch geregelten, meritokratischen Leistungsgesellschaft gelangen soll.[66]

Wirft schon der funktionale Teil seiner Erklärung große Probleme auf, so gilt das in ungleich stärkerem Maße für den kausalen Teil. Hier wird einmal mehr deutlich, wie der Drang und das Bedürfnis nach Originalität und Überwindung der traditionellen Diskussionslage ins theoretische Abseits führt. Wie geschildert konstruiert Durkheim die kausale Variablenreihe: Bevölkerungswachstum und moralische Dichte – Lebenskampf – Arbeitsteilung. Der Zusammenhang zwischen Bevölkerungswachstum und Arbeitsteilung ist jedoch komplexer, als er vermutet.[67] Zunächst gibt es etliche Alternativen zur Erweiterung der Arbeitsteilung, wie schon Malthus (1826) beobachtete. Zweitens sind Bevölkerungsbewegungen keineswegs deren einziger Bestimmungsfak-

64 Montesquieu (1748; dt. 1965), de Tocqueville (1833, dt. 1976).

65 Siehe im einzelnen dazu Müller (1983, S. 146 ff.) und Rüschemeyer (1981).

66 Die Spannungen zwischen Arbeitsteilung und dem moralischen Ideal der Gerechtigkeit und des Individualismus macht Sirianni (1984) zum Gegenstand einer interessanten Rekonstruktion der *Arbeitsteilung* und zeigt, daß der ungelöste Problemkomplex Arbeitsteilung – Spezialisierung – individuelle Selbstentfaltung die Einlösung von Durkheims Idealen verhindert.

67 Vgl. Corning (1982, S. 369) und Rüschemeyer (1982, S. 582 f.).

tor, sondern ökonomische Strukturen und technologische Entwicklung spielen eine mindestens ebenso große Rolle bei der Entwicklung arbeitsteiliger Gesellschaften. Drittens kann der kausale Zusammenhang auch umgekehrt verlaufen, wie schon Spencer notierte, d. h., steigende Arbeitsteilung mag erst ein Anreiz sein für zusätzliches Bevölkerungswachstum. Generell gesehen muß Durkheims Versuch als recht naiv gelten, immer nur genau *eine* Ursache für jede Wirkung zu identifizieren – besonders wenn man sich Spencers Gesetz des Fortschritts in Erinnerung ruft: »Every active force produces more than one change – every cause produces more than one effect« (1857, S. 42; dt. 1972, S. 132). Schließlich muß Durkheims von Darwin entlehntes Argument, stärkerer Wettbewerb führe zu verschärftem Lebenskampf, aus institutioneller Sicht in Frage gestellt werden, da gemeinhin Wettbewerb als fairer Kampf unter Regeln gilt und gerade nicht den unbedingten Kampf ums Überleben bedeutet, der keine Fairneß kennt. Wettbewerb mag daher Arbeitsteilung und Interdependenz begünstigen, der Kampf ums Überleben dagegen kann das Fundament der Arbeitsteilung gänzlich zum Einsturz bringen.

Trotz dieser vielfältigen Einwände aber reihen drei Aspekte die *Arbeitsteilung* unzweideutig in die »Klassiker« der Soziologie ein: Entgegen der ökonomischen Sichtweise, die dazu neigt, die Wirtschaft als ein freies Spiel der Kräfte und die Arbeitsteilung als einen spontanen Effekt des Marktes anzusehen, macht Durkheim geltend, daß nicht nur viele Marktvorgänge wie Austausch und Verträge auf außerökonomischen gesellschaftlichen Normen und Rechten beruhen, sondern daß die Arbeitsteilung selbst ohne Regulierung sich nur schwerlich entwickelt; wo diese fehlt, verfällt die Gesellschaft in Anomie. Gleichsam in einer *Soziologisierung des Smithschen Programms* beharrt er darauf, daß Arbeitsteilung ohne gleichzeitige Steigerung der Solidarität nicht die erwünschten Effekte für den gesellschaftlichen Wohlstand und die individuelle Wohlfahrt zeitigt – jedenfalls dann nicht, wenn der Reichtum nicht nur einigen »beati possidentes«[68] zugute kommen soll.

Ferner bleibt er überzeugt, daß es mittels einer gesteigerten Ar-

68 So schon Bücher (1893; 1968, S. 99).

beitsteilung möglich ist, die Werte der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – zu verwirklichen und die organisierte Gesellschaft auf der Basis von Selbstentfaltung, Chancengleichheit und Solidarität zu vervollkommnen. Durkheim bleibt in dieser Hinsicht ein später Erbe der französischen Aufklärung, der unbeirrt an die Perfektibilität von Mensch und Gesellschaft glaubt und seine theoretische Argumentation durchgängig vor diesem Hintergrund entwickelt. Diese Orientierung an den Standards gelungener Vergemeinschaftung ließ Durkheim zu einem der eminentesten Wegbereiter eines integrationstheoretischen und gleichzeitig funktionalistischen Denkens in der Soziologie werden, dessen Einfluß noch heute wirksam ist.

Und endlich verweigert er sich in der *Arbeitsteilung* mit einigem Erfolg sowohl dem Marxschen Entwicklungsmodell vom Feudalismus über den Kapitalismus zum Sozialismus als auch der Spencerschen Stufentheorie vom Übergang einer militärischen, das heißt staatlich organisierten, zu einer industriellen, auf der Basis freiwilliger Assoziation begründeten Gesellschaft, sondern bereitet in seiner Unterscheidung von primitiven und organisierten Gesellschaften ein Modell der Geschichte vor, das diese als den Übergang traditional organisierter Gesellschaften zur Moderne deutet.[69] Von dieser Auffassung ausgehend, ist er dazu in der Lage, den Sozialismus, gleich Weber, als eine auf der gleichen Entwicklungsstufe liegende Alternative zum Kapitalismus zu betrachten, ohne in ihm eine neuartige Gesellschaftsformation zu erblicken, und kann gleichzeitig in Kontrast zu Spencers Staatsverachtung in einem reformerischen, etatistisch geleiteten Sozialismus auf der Grundlage eines egalitären Wohlfahrtsstaats, geregelter Ökonomie und der Garantie individueller Freiheit die historisch einmalige Chance dafür sehen, die Dynamik kapitalistischer Produktivität mit der Gerechtigkeit einer solidarischen Ordnung zu verknüpfen.[70] Über die rasche oder endgültige Realisierung dieses Projekts hat sich Durkheim freilich keine Illusio-

69 Fenton (1984, S. 221).

70 Vgl. Fenton (1984, S. 79 f.). Freilich bleiben die genaueren Konturen dieser Zukunftshoffnungen letztlich vage; vgl. Müller (1983, S. 180). Sie müssen dies schon aus dem Grunde, weil sich Durkheim keine Rechenschaft darüber ablegt, daß die Regulierungsprinzipien, von deren Geltung er eine »gerechte« Gesellschaft abhängig sieht,

nen gemacht: »Wir fühlen nur zu sehr, wie schwer es ist, diese Gesellschaft zu erbauen, in der jedes Individuum seinen verdienten Platz findet, in der jeder nach seinem Verdienst belohnt wird, in der folglich jedermann spontan zum Wohlergehen eines jeden beiträgt« (1902, S. 404; dt. 1988, S. 479).

nur sehr schwer innerhalb ein und desselben Kontexts institutionalisiert werden können; vgl. Schmid (1987).

Literatur

Alber, J. (1984), »Versorgungsklassen im Wohlfahrtsstaat. Überlegungen und Daten zur Situation in der Bundesrepublik«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36, S. 225-251.

Alexander, J. C. (1982), *Theoretical Logic in Sociology*, Bd. 2: *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, London/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul.

Alexander, J. C. (1986), »Differentiation Theory: Its Promise and Problems«. Einführung zu J. C. Alexander/Paul Colomy (Hg.), *Differentiation Theory: Problems and Prospects*, Stanford: Stanford University Press.

Allardt, E. (1968), »Emile Durkheim: Sein Beitrag zur politischen Soziologie«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 20, S. 1-16.

Alpert, H. (1941) »Emile Durkheim and the Theory of Social Integration«, in: *Journal of Social Philosophy* 6, S. 172-184.

Alpert, H. (1959), »Durkheim: A Perspective and Appreciation«, in: *American Sociological Review* 24, S. 462, 465.

Alpert, H. (1961²), *Emile Durkheim and His Sociology*, New York: Russell & Russell.

Axelrod, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books.

Barnes, J. A. (1966), »Durkheim's Division of Labour in Society«, in: *Man* 1/2, S. 158-175.

Barth, H. (1961), *Wahrheit und Ideologie*, Erlenbach-Zürich/Stuttgart: Eugen Rentsch Verlag.

Bellah, R. N. (1973), »Introduction«, in: R. N. Bellah (Hg.), *Emile Durkheim. On Morality and Society*, Chicago: Chicago University Press, S. IX-LV.

Bendix, R. (1960), »Social Stratification and the Political Community«, in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 1, S. 181-210.

Besnard, P. (1981), »Die Bildung des Mitarbeiterstabs der *Année Sociologique*«, in: W. Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp, S. 263-302.

Blau, P. M./W. R. Scott (1963), *Formal Organizations. A Comparative Approach*, London/Henley: Routledge & Kegan Paul.

Blau, P. M. (1977), *Inequality and Heterogeneity. A Primitive Theory of Social Structure*, New York: The Free Press.

Bonschier, V. (1977), »Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit«, in: *Kölner Zeitschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie* 29, S. 438-460.

Bottomore, T. (1981), »A Marxist Consideration of Durkheim«, in: *Social Forces* 59/4, S. 902-917.
Bouglé, C. (1903), »Revue générale des théories récentes sur la division du travail«, in: *Année sociologique* 6, S. 73-122.
Bourgois, L. (1897), *La solidarité*, Paris: Alcan.
Bücher, K. (1893), »Arbeitsteilung und soziale Klassenbildung«, in: B. Seidel/S. Jenkner (Hg.), *Klassenbildung und Sozialschichtung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 70-101.
Camic, C. (1979), »The Utilitarians Revisited«, in: *American Journal of Sociology* 85/3, S. 516-550.
Camic, C. (1986), »The Matter of Habit«, in: *American Journal of Sociology* 91/5, S. 1039-1087.
Carneiro, R. L. (1973), »Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer«, in: *Anthropological Research* 29, S. 77-95.
Clark, T. N. (1968 a), »Emile Durkheim and the Institutionalization of Sociology in the French University System«, in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 9, S. 37-71.
Clark, T. N. (1968 b), »The Structure and Functions of a Research Institute: The *Année sociologique*«, in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 9, S. 72-91.
Clark, T. N. (1981), »Die Durkheim-Schule und die Universität«, in: W. Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp, S. 157-205.
Cohen, J. (1975), »Moral Freedom Through Understanding in Durkheim«, in: *American Sociological Review* 40, S. 104-106.
Comte, A. (1923), *Soziologie*, 3 Bde., Jena: Fischer.
Corning, P. A. (1982), »Spencer and Durkheim«, in: *The British Journal of Sociology* 33/3, S. 359-382.
Corning, P. A. (1983), *The Synergism Hypothesis. A Theory of Progressive Evolution*, New York: MacMillan.
Coser, L. A. (1960), »Durkheim's Conservatism and its Implications for his Sociological Theory«, in: K. H. Wolff (Hg.), *Emile Durkheim. A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, Ohio: Ohio State University Press, S. 211-232.
Durkheim, E. (1887 a), »La science positive de la morale en Allemagne«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 1, Paris: Minuit 1975, S. 267-343.
Durkheim, E. (1887 b), »La philosophie dans les universités allemandes«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 3, Paris: Minuit 1975, S. 437-486.
Durkheim, E. (1888), »Cours de sciences sociales. Leçon d'ouverture«,

in: *La science sociale et l'action*. Introduction et présentation de J. C. Filloux, Paris: Presses Universitaires de France 1970, S. 77-110; deutsch: »Eröffnungsvorlesung«, in: L. Heisterberg, (Hg.), Emile Durkheim, *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1981, S. 26-52.

Durkheim, E. (1888), »Introduction à la sociologie de la famille«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 3, Paris: Minuit 1975, S. 9-34; deutsch: »Einführung in die Soziologie der Familie«, in: L. Heisterberg (Hg.), Emile Durkheim. *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1981, S. 53-76.

Durkheim, E. (1889), »Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen, Leipzig 1887«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 1, Paris: Minuit 1975, S. 383-390; deutsch: »Besprechung von 1889. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft«, in: L. Heisterberg (Hg.), E. Durkheim, *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt/Neuwied 1981, S. 77-84.

Durkheim, E. (1892), *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris 1953; deutsch (auszugsweise): Thèse von 1892. Montesquieus Beitrag zur Gründung der Soziologie, in: L. Heisterberg (Hg.), Emile Durkheim, *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1981, S. 85-128.

Durkheim, E. (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan, deutsch: *Die Regeln der soziologischen Methode*, hg. und eingeleitet von R. König, 4. revidierte Auflage, Neuwied/Berlin: Luchterhand 1976.

Durkheim, E. (1895), »Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia«; französisch: »L' état actuel des études sociologiques en France«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 1, Paris: Minuit 1975, S. 73-108.

Durkheim, E. (1895), »L' enseignement philosophique et aggrégation de philosophie«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 3, Paris: Minuit 1975, S. 403-434.

Durkheim, E. (1900 a), »La sociologia ed il suo dominio scientifico«; französisch: »La sociologie et son domain scientifique«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 1, Paris: Minuit 1975, S. 13-36.

Durkheim, E. (1900 b), »La sociologie en France au XIXe siècle«, in: J. C. Filloux (Hg.), Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France 1970, S. 111-136.

Durkheim, E. (1902), *De la division du travail social. Étude sur l' organisation des sociétés supérieures*, Paris: Alcan; deutsch: *Über soziale*

Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1988.
Durkheim, E./P. Fauconnet (1903 a), »Sociologie et science sociale«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 1, Paris: Minuit 1975, S. 121-159.
Durkheim, E. (1903 b), »La sociologie et les sciences sociales. Résumé d'une conférence faite à l'École des hautes études sociales à Paris au début de l'année scolaire, 1903-1904, suivie d'une discussion avec Gabriel Tarde«, in: V. Karady (Hg.), Emile Durkheim, *Textes*, Bd. 1, Paris: Minuit 1975, S. 160-165.
Durkheim, E. (1909), »Sociology and the Social Sciences«, in: M. Traugott (Hg.), Emile Durkheim, *On Institutional Analysis*, Chicago/London: Chicago University Press 1978, S. 71-87; französisch: »Sociologie et sciences. De la méthode dans les sciences«, in: *La science sociale et l'action*. Introduction et présentation de J. C. Filloux, Paris: Presses Universitaires de France 1970, S. 137-159.
Durkheim, E. (1925), *Sociologie et philosophie*. Préface de C. Bouglé, nouvelle édition, Paris: Presses Universitaires de France 1963; deutsch: *Soziologie und Philosophie*, mit einer Einleitung von Th. W. Adorno, Frankfurt: Suhrkamp 1967.
Durkheim, E. (1928), *Le Socialisme. La definition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris: Presses Universitaires de France.
Engels, F. (1845), *Die Lage der arbeitenden Klassen in England*, München: dtv 1973.
Engels, F./K. Marx (1845), *Die deutsche Ideologie*, Berlin: Dietz 1969.
Espinas, A. (1878), *Les sociétés animales*, Paris: Alcan.
Faris, E. (1934), »Book Review«, in: *American Journal of Sociology* 40, S. 376-377.
Fenton, S. (1984), *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
Ferguson, A. (1767), *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1986.
Filloux, J. C. (1970), »Introduction«, in: Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, S. 5-68.
Friedmann, G. (1956), »Emile Durkheim und die modernen Formen der Arbeitsteilung«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 8, S. 12-25.
Garnsey, E. (1981), »The Rediscovery of the Division of Labor«, in: *Theory and Society* 10, S. 337-358.
Gibbs, J. P./H. L. Browning (1966), »The Division of Labor, Technology and the Organization of Production in Twelve Countries«, in: *American Sociological Review* 31, S. 81-92.

Giddens, A. (1977), »Durkheim's political sociology«, in: A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson, S. 235-272.

Giddens, A. (1978), *Durkheim*, Hassocks: The Harvester Press.

Goldenweiser, A. A. (1922), *Early Civilization. An Introduction to Anthropology*, New York: Knopf.

Gouldner, A. W. (1958), »Introduction« to E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, Yellow Springs: The Antioch Press, S. V-XXVI.

Hammond, M. (1983), »Emile Durkheim's ›The Division of Labor in Society‹ as a Classics in Human Biosociology«, in: *Journal of Social and Biological Structures* 6, S. 123-134.

Harris, M. (1969), *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, London: Routledge & Kegan Paul.

Hayward, J. E. S. (1959), »Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France«, in: *International Review of Social History* 4, S. 261-284.

Hayward, J. E. S. (1960), »Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit«, in: *Sociological Review* n. s. 8, S. 17-36, S. 185-202.

Hayward, J. E. S. (1961), »The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Leon Bourgeois and Solidarism«, in: *International Review of Social History* 6, S. 19-48.

Hinkle, R. C. (1976), »Durkheim's Evolutionary Conception of Social Change«, in: *Sociological Quarterly* 17, S. 336-346.

Hirst, P. Q. (1973), »Morphology and Pathology. Biological Analogies and Metaphors in Durkheim's The Rule of Sociological Method«, in: *Eonomy and Society* 2, S. 1-34.

Janowitz, M. (1976), *Social Control of the Welfare State*, New York: Elsevier.

Jarring, H. (1979), »A Rational Reconstruction of Durkheim's Thesis Concerning the Division of Labour in Society«, in: *Mens en Maatschappij* 54, S. 171-210.

Karady, V. (1981), »Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie«, in: W. Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp, S. 206-262.

Kemper, T. D. (1972), »The Division of Labor: A Post Durkheimian Analytical View«, in: *American Sociological Review* 37, S. 739-753.

Kemper, T. D. (1975), »Emile Durkheim and the Division of Labor«, in: *The Sociological Quarterly* 16, S. 190-206.

Keylor, W. R. (1981), »Die Herausforderung der Wissenschaft von der Gesellschaft«, in: W. Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp, S. 252-275.

Kliemt, H. (1985), *Moralische Institutionen. Empirische Theorien ihrer Evolution*, Freiburg/München: Alber.

Kliemt, H. (1986), *Antagonistische Kooperation. Elementare spieltheoretische Modelle spontaner Ordnungsentstehung*, Freiburg/München: Alber.

König, R. (1976), »Emile Durkheim. Der Soziologe als Moralist«, in: D. Käsler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 1, München: Beck, S. 312-364.

Krause, E. A. (1982), *Division of Labor. A Political Perspective*, Westport/London: Greenwood Press.

Lacroix, B. (1981), *Durkheim et le politique*, Paris: Fondation national de science et politique.

Lindenberg, S. (1983), »Zur Kritik an Durkheims Programm für die Soziologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 12, S. 139-151.

Luhmann, N. (1974), »Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 3, S. 236-255.

Luhmann, N. (Hg.) (1985), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Lukes, S. (1967), »Alienation and Anomie«, in: P. Laslett, W. G. Runcimann, (Hg.), *Philosophy, Politics and Society*, Series 3, Oxford: Basil Blackwell.

Lukes, S. (1973), *Emile Durkheim. His Life and Work. A. Historical and Critical Study*, Harmondsworth: Penguin Books.

Lukes, S. (1982), »Introduction«, in: Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method. And Selected Texts on Sociology and its Method*, London/Basingstoke: MacMillan, S. 1-27.

Malthus, T. R. (1826[6]), *Das Bevölkerungsgesetz*, München: dtv 1977.

Marx, K. (1867), *Das Kapital*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1965.

Mauss, M. (1958), »Introduction to the First Edition«, in: E. Durkheim, *Socialism and Saint Simon*, Yellow Springs: The Antioch Press, S. 1-4.

Meier, K. (1987), *Emile Durkheims Konzeption der Berufsgruppen. Eine Rekonstruktion und Diskussion über ihre Bedeutung für die Neokorporatismus-Debatte*, Berlin: Duncker & Humblot.

Merton, R. K. (1964), *Social Theory and Social Structure*. Enlarged Edition, New York/London: The Free Press/Collier-MacMillan.

Merton, R. K. (1965), »Durkheim's ›Division of Labor in Society‹«, in: R. Nisbet (Hg.), *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, S. 105-112.

Montesquieu, C. L. de S. (1748), *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart: Reclam 1965.

Müller, H.-P. (1983), *Wertkrise und Gesellschaftsreform. Emile Durkheims Schriften zur Politik*, Stuttgart: Enke.

Müller, H.-P. (1986), »Gesellschaft, Moral und Individualismus. Emile Durkheims Moraltheorie«, in: H. Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt: Suhrkamp, S. 71-105.

Müller, H.-P. (1987), »Social Structure and Civil Religion. Legitimation Crisis in a Later Durkheimian Perspective«, in: J. C. Alexander (Hg.), *Durkheimian Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 220-256.

Müller, H.-P. (1988), »Durkheim's Political Sociology«, in: M. Borlandi (Hg.), *Durkheim and His Sociology*, Sonderheft von *Quaderni di Sociologia*, Mailand.

Münch, R. (1981), »Socialization and Personality Development from the Point of View of Action Theory. The Legacy of Emile Durkheim«, in: *Sociological Inquiry* 51/3-4, S. 311-354.

Münch, R. (1982), *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt: Suhrkamp.

Needham, R. (1963), »Introduction« to Emile Durkheim, *Primitive Classification*, London/Chicago: University of Chicago Press, S. VII-XLVIII.

Nisbet, R. A. (1965), *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Nisbet, R. A. (1967), *The Sociological Tradition*, New York: Basic Books.

O'Connor, J. (1980), »The Division of Labor in Society«, in: *Insurgent Sociologist* 10, S. 60-68.

Pankoke, E. (1970), *Sociale Bewegung, sociale Frage, sociale Politik. Grundfragen der deutschen »Sozialwissenschaft« im 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Klett.

Parsons, T. (1967), »Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems«, in: ders., *Sociological Theory and Modern Society*, New York/London: The Free Press, S. 3-34.

Parsons, T. (1968²), *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, 2 Bde., New York: The Free Press.

Parsons, T. (1972), *Das System moderner Gesellschaften*, München: Juventa.

Parsons, T. (1975 a), *Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp.

Parsons, T. (1975 b), »Comment on Parsons' Interpretation of Durkheim and on ›Moral Freedom Through Understanding in Durkheim‹«, in: *American Sociological Review* 40, S. 106-110.

Parsons, T. (1978), *Theorie der Interaktionsmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Peel, J. D. Y. (1971), *Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist*, New York: Basic Books.

Pizzorno, A. (1963), »Lecture actuelle de Durkheim«, in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 4, S. 1-36.
Poggi, G. (1972), *Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*, Stanford: Stanford University Press.
Pope, W. (1973), »Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim«, in: *American Sociological Review* 38, S. 399-415.
Pope, W. (1975), »Parsons on Durkheim, revisited«, in: *American Sociological Review* 40, S. 111-115.
Pope, W./J. Cohen/L. E. Hazelrigg (1975), »On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis«, in: *American Sociological Review* 40, S. 417-427.
Pope, W./B. D. Johnson (1983), »Inside Organic Solidarity«, in: *American Sociological Review* 48, S. 681-692.
Rattansi, A. (1982), *Marx and the Division of Labour*, London: MacMillan.
Raub, W./T. Voss (1986), »Die Sozialstruktur der Kooperation rationaler Egoisten. Zur ›utilitaristischen‹ Erklärung sozialer Ordnung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 15, S. 309-323.
Reiner, R. (1984), »Crime, Law and Deviance. The Durkheimian Legacy«, in: S. Fenton, *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge, S. 175-201.
Richter, M. (1960), »Durkheim's Politics and Political Theory«, in: K. H. Wolff (Hg.), *Emile Durkheim. A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, Ohio: Ohio State University Press, S. 170-210.
Rüschemeyer, D. (1981), »Sollen wir heute noch Durkheim lesen? Überlegungen zu Durkheims *Division du travail*« in: *Soziologische Revue* 4, S. 237-242.
Rüschemeyer, D. (1982), »On Durkheim's Explanation of the Division of Labor«, in: *American Journal of Sociology* 88, S. 579-589.
Rüschemeyer, D. (1985 a), »Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung. Kontinuität oder Bruch?«, in: N. Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 163-180.
Rüschemeyer, D. (1985 b), *Power and the Division of Labor*, London: Polity Press.
Saint-Simon, C. H. (1868-1875), *Œuvres*, Bde. 2-3, Bde. 5-6, Bde. 8-10, Paris: Libraire de la société des gens de lettre.
Schäffle, A. (1881²), *Bau und Leben des socialen Körpers*, 4 Bde., Tübingen: Laupp'sche Buchhandlung.
Schmid, M. (1981), »Kommentar zu S. Lindenberg: Kritik am Durk-

heimschen Programm für die Soziologie«. Arbeitspapier für die Tagung »Durkheim« der Sektion ›Soziologische Theorien‹ der DGS, 30.-31.1.81, Münster/Westfalen.

Schmid, M. (1987), »Arbeitsteilung und soziale Gerechtigkeit. Einige philosophische Bemerkungen zur Gesellschaftstheorie Emile Durkheims«, Manuskript, Augsburg.

Schmoller, G. (1889), »Die Tatsachen der Arbeitsteilung«, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 13, S. 1004-1074.

Schmoller, G. (1890), »Das Wesen der Arbeitsteilung und der sozialen Klassenbildung«, in: B. Seidel/S. Jenkner (Hg.), *Klassenbildung und Sozialschichtung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, S. 1-69.

Schmoller, G. (1894), Besprechung von ›Emile Durkheim, De la division du travail social‹, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 18, S. 286-289.

Schütte, H. G. (1976), »Durkheim vs. Bentham. Anmerkungen zu zwei soziologischen Programmen«, in: *Mens en Maatschappij* 51, S. 382-397.

Scott, J. A. (1951), *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France*, New York: Columbia University Press.

Seidel, B./S. Jenkner (Hg.) (1968), *Klassenbildung und Sozialschichtung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sheleff, L. S. (1975), »From Restitutive Law to Repressive Law. Durkheim's ›The Division of Labor in Society‹ Re-visited«, in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 16, S. 16-45.

Simmel, G. (1922[4]), *Die Philosophie des Geldes*, München/Leipzig: Duncker & Humblot.

Simon, R. (1981), *Ordnung und Konflikt. Eine Einführung in die Rechtsethnologie*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Sirianni, C. (1981), »Production and Power in a Classless Society: A Critical Analysis of the Utopian Dimensions of Marxist Theory«, in: *Socialist Review* 59, S. 33-82.

Sirianni, C. (1984), »Justice and the Division of Labour: A Reconsideration of Durkheim's Division of Labour in Society«, in: *Sociological Review* 17, S. 449-470.

Smelser, N. J. (1959), *Social Change in the Industrial Revolution. An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry 1770-1840*, London: Routlege & Kegan Paul.

Smelser, N. J. (1963), »Mechanisms of Change and Adjustment to Change«, in: B. F. Hoselitz/W. E. Moore (Hg.), *Industrialization and Society*, Paris/Den Haag: UNESCO/Mouton, S. 32-54.

Smith, A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York: Modern Library 1937.
Spencer, H. (1857), »Die Evolutionstheorie«, in: H. P. Dreitzel (Hg.), *Sozialer Wandel*, Neuwied-Berlin: Luchterhand (1972), S. 121-132; auszugsweise Übersetzung von: »Progress: Its Laws and its Cause«, in: H. Spencer, Essays Scientific, Political, and Speculative, Vol. 1, London/Edinburgh: William and Norgate 1883, S. 1-60; zuerst in: Westminster Review 1857.
Spencer, H. (1897), *The Principles of Sociology*, 3 Bde., New York: Appleton & Co.
Stanner, W. E. H. (1975), »Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion«, in: W. S. F. Pickering (Hg.), *Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliography*, London/Boston: Routlege & Kegan Paul, S. 278-303.
Steeman, T. M. (1963), »Durkheim's Professional Ethics«, in: *Journal for the Scientific Study of Religions* 2, S. 163-181.
Tenbruck, F. H. (1981), »Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geiste der Soziologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 10, S. 333-350.
Therborn, G. (1976), *Science, Class, and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*, London: New Left Books.
Tiryakian, E. A. (1978), »Emile Durkheim«, in: T. Bottomore/R. Nisbet (Hg.), *A History of Sociological Analysis*, New York: Basic Books, S. 187-236.
Tiryakian, E. A. (1981), »Die Bedeutung von Schulen für die Entwicklung der Soziologie«, in: W. Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp, S. 31-68.
Tocqueville, A. C. de (1833), *Über die Demokratie in Amerika*, München: dtv 1976.
Tönnies, F. (1929), *Soziologische Studien und Kritiken*, Dritte Sammlung, Jena: Gustav Fischer.
Tönnies, F. (1935[8]), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
Traugott, M. (1978), »Introduction«, in: M. Traugott (Hg.), *E. Durkheim. On Institutional Analysis*, Chicago/London: University of Chicago Press, S. 1-39.
Turner, J. H. (1981), »Emile Durkheim's Theory of Integration in Differentiated Social Systems«, in: *Political Science Review* 24, S. 379-391.
Turner, J. H. (1985), *Herbert Spencer. A Renewed Appreciation*, Beverly Hills: Sage.
Tyrell, H. (1985), »Emile Durkheim. Das Dilemma der organischen Soli-

darität«, in: N. Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 181-250.
Vanberg, V. (1975), *Die zwei Soziologien. Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie*, Tübingen: Mohr/Siebeck.
Vanberg, V. (1982), *Markt und Organisation*, Tübingen: Mohr/Siebeck.
Voss, T. (1985), *Rationale Akteure und soziale Institutionen. Beitrag zu einer endogenen Theorie des sozialen Tausches*, München: Oldenbourg.
Wiltshire, D. (1978), *The Social und Political Thought of Herbert Spencer*, New York/Oxford: Oxford University Press.
Zeitlin, I. M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Editorische Notiz

Der vorliegende Band enthält eine Überarbeitung der im Jahre 1977 erschienenen Übersetzung des Durkheimschen Werks über »Die Teilung der sozialen Arbeit«. Diese Nacharbeit war durch eine Reihe zum Teil sinnentstellender oder falscher Übertragungen notwendig geworden. Alle von Durkheim angeführten Situationen wurden überprüft und, soweit notwendig und von Deutschland aus möglich, ohne näheren Nachweis korrigiert oder ergänzt. Die Fehlerhaftigkeiten, die sich bei der ursprünglichen Nutzung vorliegender deutscher Übersetzungen der von Durkheim benutzten Literatur eingeschlichen hatten, wurden beseitigt. Reifliche Überlegung sprach für eine veränderte Titelgebung und die Aufnahme des in der zweiten Originalausgabe weggelassenen Untertitels. Ich hoffe, daß auf diesem Wege die theoretischen Intentionen des Autors erkenntlicher werden, als dies bislang möglich war. Ich danke Friedhelm Herborth, Hans Joas und Hans-Peter Müller für die Hilfe bei der Klärung der Titelfrage. Die vorliegende Ausgabe berücksichtigt weiterhin das bereits 1977 beigefügte Vorwort von Niklas Luhmann, wurde indessen zusätzlich mit einem Originalbeitrag von Hans-Peter Müller und Michael Schmid zur Werk- und Problemgeschichte des Durkheimschen Klassikers versehen. Die Autoren danken in diesem Zusammenhang Rainer Maria Lepsius, Niklas Luhmann und Hans Joas für unterstützende Hinweise. Dank gilt auch dem Suhrkamp Verlag für seine Bereitschaft, eine Neufassung der Übersetzung vorzusehen; daneben Frau Margit Weihrich für die Verfertigung der Register und Manfred Kopp für die freundliche Unterstützung der Korrekturarbeiten, dem ›Soziologischen Arbeitskreis Emile Durkheim‹, allen voran Hans Joas und Hans-Peter Müller, für dessen Hilfestellung, und schließlich der Werner Reimers-Stiftung in Bad Homburg für die Organisation und Finanzierung des genannten Arbeitskreises.

Augsburg, im November 1987 — Michael Schmid

Namenregister

Sachregister

Wir arbeiten zusammen, weil wir es gewollt haben, aber unsere freiwillige Zusammenarbeit schafft uns Pflichten, die wir nicht gewollt haben.
(Emile Durkheim)



ISBN 3-518-28605-6 <3400>